UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL
DOUTORADO EM MEMÓRIA SOCIAL

MÁRCIO AUGUSTO FREITAS DE MEIRA

A PERSISTÊNCIA DO AVIAMENTO: COLONIALISMO E HISTÓRIA INDÍGENA NO NOROESTE AMAZÔNICO

Rio de Janeiro
2017

MÁRCIO AUGUSTO FREITAS DE MEIRA

A PERSISTÊNCIA DO AVIAMENTO: COLONIALISMO E HISTÓRIA INDÍGENA NO NOROESTE AMAZÔNICO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS), Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de doutor em Memória Social.

Linha: Memória e Patrimônio

Orientador: Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire

Rio de Janeiro

2017

302
M499p Meira, Márcio Augusto Freitas de.
A persistência do aviamento : colonialismo e história indígena no noroeste amazônico / Márcio Augusto Freitas de Meira. — 2017.
322 f. : il. (algumas color.) ; 30 cm.

Orientador: José Ribamar Bessa Freire.
Tese (Doutorado)—Programa de Pós-graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
Referências: f. 304-322.

1. POVOS INDÍGENAS. 2. NOROESTE AMAZÔNICO. 3. AVIAMENTO. 4. EXTRATIVISMO. 5. COLONIZAÇÃO. I. Freire, José Ribamar Bessa. II. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. III. Título.

MÁRCIO AUGUSTO FREITAS DE MEIRA

A PERSISTÊNCIA DO AVIAMENTO: COLONIALISMO E HISTÓRIA INDÍGENA NO NOROESTE AMAZÔNICO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS), Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de doutor em Memória Social.

Aprovado em: 22 de setembro de 2017.

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire (Orientador)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

_____

Prof. Dr. Amir Geiger
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

_____

Profª. Drª. Vera Lucia Doyle Louzada de Mattos Dodebei
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

_____

Prof. Dr. Flavio dos Santos Gomes
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

_____

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

_____

Prof. Dr. Gersem José dos Santos Luciano (Suplente)
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Em memória de Izabel Garcia

Para Lúcia, com amor

AGRADECIMENTOS

Realizar o doutorado e escrever esta tese tornou-se possível graças ao suporte e apoio de instituições, colegas, amigos e familiares ao longo do caminho.

Do Museu Paraense Emílio Goeldi recebi o suporte institucional ao longo das últimas três décadas, fator essencial para a realização das pesquisas que resultaram nesta tese. Agradeço esta casa de ciência em nome de seu atual Diretor, Nilson Gabas Júnior e dos demais colegas da Coordenação de Ciências Humanas.

Agradeço notadamente ao professor José Ribamar Bessa Freire, pela orientação acadêmica, compromisso, dedicação e generosidade. E também pela rica convivência e forte amizade.

Agradeço de maneira especial aos povos indígenas do rio Negro, principalmente aos moradores das comunidades e sítios do médio e alto rio Negro e rio Xié, com quem convivi por vários anos, pela gentileza com que me receberam em suas casas, e sua generosidade, que permitiu a realização de inúmeras entrevistas e observações diretas. Como não posso elencar a todos, agradeço-lhes especialmente através de Artur Iarumare Werekena, Olímpia Melgueiro Baré, Lorivaldo Baltazar Baré, Vilar França Baré (em memória) e Libório Diniz Piratapuia.

Para as pesquisas de campo, registro e agradeço o apoio institucional, inclusive logístico, das equipes da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, através de dois de seus dirigentes da década de 1990, Braz França Baré e Gersem Luciano Baniwa. O mesmo vale para o Instituto Socioambiental – ISA, cuja equipe agradeço em nome de Carlos Alberto Ricardo.

Sou grato ao Ministério da Educação, onde trabalhei entre 2012-2016, sobretudo pelo apoio dos Ministros Aloizio Mercadante, Henrique Paim e Renato Janine Ribeiro.

Para a redação e montagem final desta tese, contei com as leituras críticas e contribuição de Iori van Velthem Linke, Raduan van Velthem Meira e especialmente de Lúcia Hussak van Velthem. Suas análises foram precisas e sugestivas, e registro aqui minha enorme gratidão.

Meu reconhecimento ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social – PPGMS, da UNIRIO, em nome do professor Francisco Farias. Aos professores das disciplinas que participei e dos quais recebi ensinamentos e inspiração: José Ribamar Bessa Freire, Amir Geiger, Jô Gondar, Leila Ribeiro, Vera Dodebei, Leonardo Munk, Lobelia Faceira, Manoel Lima, Evelyn Orrico, Diana Pinto e Regina Abreu. Aos colegas das turmas de 2014 e 2015, com quem desfrutei da amizade e intercâmbio intelectual.

Agradeço as contribuições enriquecedoras da banca de qualificação, formada pelos professores Tonico Benitez, Geraldo Andrello e Regina Abreu, como também dos membros da banca de defesa de tese, os professores Geraldo Andrello, Flavio dos Santos Gomes, Amir Geiger, Vera Dodebei e José Ribamar Bessa Freire

Desde 2014, contribuíram nesse percurso, de variadas maneiras, os colegas e amigos José Carlos Levinho, Paulo de Tarso Oliveira, Cândida Barros, Roberto Araújo, Hein van der Voort e Rafael Chambouleyron. Agradeço a colaboração técnica de Fábio Jacó, Paulo Maurício Coutinho e Kelly Castelo Branco da Silva Melo. Agradeço também aos funcionários de arquivos e bibliotecas onde realizei pesquisas.

Meus irmãos e irmãs sempre torceram a favor. Sem a paciência e o suporte de minha família, não teria chegado ao fim dessa caminhada. Um profundo agradecimento aos meus filhos Maiani, Iori e Raduan, pelo amor que sempre me retribuíram. À Lúcia, minha companheira, não só agradeço como dedico esta tese.

Antes que matem os rios
E as matas por onde andei
Antes que cubram de lixo
O lixo da nossa lei
Deixa que eu cante contigo
Debruçado em peito amigo
As coisas que tanto amei
As coisas que tanto amei

Antes que matem a lembrança
Dos muitos chãos que pisei
Antes que o fogo devore
O meu cajado de rei
Deixa que eu cante afinal
Na minha língua geral
As coisas que tanto amei
As coisas que tanto amei

Araguary, Anapu, Anauerá
Canaticu, Maruim, Bararoá
Tajapuru, Tauari, Tupinambá
Surubiú, Surubim, Surucuá
Jambuaçú, Jacamim, Jacarandá

Marimari, Maicuru, Marariá
Xarapucu, Caeté, Curimatá
Anabiju, Cunhantã, Pracajurá
As coisas que tanto amei
As coisas que tanto amei

Paranatinga
Paulo André Barata & Ruy Barata

RESUMO

A presente tese analisa a “longa duração” do sistema de aviamento no Noroeste Amazônico, território tradicionalmente ocupado pelos povos Tukano, Aruak e Maku. Nesta região, a colonização teve início no século XVII e, desde a sua gênese até o presente, marcou as relações entre colonos e indígenas, assentando-se no sistema de escambo a crédito que passou a se chamar “aviamento” no século XX. Nesse sistema, “compradores” externos adiantam mercadorias aos “vendedores” indígenas que as pagam com produtos, vinculando-os numa relação de dívida e estruturando uma rede hierárquica de dominação entre “patrões” e “fregueses”. Os indígenas, embora impactados pelas guerras e a escravidão, lograram atuar nesse tempo longo nas margens do regime de violências e assim conservaram e renovaram seu sistema social regional. A análise desta tese conduz à uma abordagem interdisciplinar do processo colonial, estabelecendo um diálogo entre história e memória. Ao tratar do tema da formação e persistência do sistema de aviamento, objetiva demonstrar como ele constitui, ainda hoje, um dos fatores estruturantes da complexa equação que identifica e explica o Noroeste Amazônico.

Palavras-chave: Povos Indígenas. Noroeste Amazônico. Aviamento. Extrativismo. Colonização.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the "long term" of the *aviamento* system in the Northwest Amazon, a territory traditionally occupied by the Tukano, Aruak, and Maku people. In this region, the colonization begun in the XVII century and, since your genesis to the present, had a major influence in the relations between the settlers and indigenous through the barter system trough credit, called it in the XX century as "*aviamento*". In this system, external "buyers" give merchandises in advance to the indigenous "sellers" which, in turn, pay with goods. This create a relationship between them based on debt; producing a hierarchical network of domination amid the "patrons" and the "clients". The indigenous, despite the fact they had been affected by war and slavery, manage to act in the fringes of this long term violent regime and, in consequence, succeed to conserve and renovate their regional social system. The analyses of this dissertation are an interdisciplinary approach to the colonial process; establish a discussion among history and memory. By dealing with the subject of the formation and persistence of the *aviamento* system, we aim to demonstrate how it still is one of the structural factors to consider in the myriad of factors that identify and explain the Northwest Amazon.

Key words: Indigenous People. Northwest Amazon. *Aviamento*. Extractivism. Colonization.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 *Áreas da pesquisa de campo*..... 30

Mapa 2 *Noroeste Amazônico: zonas aproximadas de ocupação tradicional dos Tukano, Aruak e Maku*..... 41

Mapa 3 *Diversidade linguística*..... 42

Mapa 4 *Povos indígenas*..... 43

Mapa 5 *Territórios indígenas na Venezuela e Colômbia*..... 44

Figura 1 *Gradiente de vegetação no rio Negro*..... 58

Fotografia 1 *Vista do médio rio Negro na época da seca, 2013*..... 69

Fotografia 2 *Outra vista do médio rio Negro*..... 69

Fotografia 3 *Vista do baixo rio Téa, afluente direito do médio rio Negro, 2013*..... 70

Fotografia 4 *Sítio localizado no baixo rio Téa, em 2013*..... 70

Fotografia 5 *Porto do sítio Temendauí, com os cacuris para pesca, em 2013*..... 70

Fotografia 6 *Comunidade de Acariquara, rio Jurubaxi, afluente do médio Negro, 2013*..... 71

Fotografia 7 *Comunidade de Acariquara, no rio Jurubaxi, em 2013*..... 71

Fotografia 8 *Comunidade Tucano, no rio Xié, em 1992*..... 71

Fotografia 9 *Cidade de Santa Isabel do Rio Negro, em 2013*..... 72

Fotografia 10 *Festa de Santa Isabel, Santa Isabel do Rio Negro, 2013*..... 72

Fotografia 11 *Vista do rio Jurubaxi, afluente direito do médio Negro, em 2013*..... 72

Fotografia 12 *Indígenas Baré, em comunidade do médio rio Negro, 1990*..... 73

Fotografia 13 *Indígenas Baniwa, em comunidade do médio rio Negro, 1990*..... 73

Fotografia 14 *Família Baré do sítio Santa Bárbara, rio Enuixi, em 2013*..... 73

Fotografia 15 *Mulher Nadëb (Maku) do sítio Bom Jesus, rio Téa, fazendo farinha, em 2013*. 74

Fotografia 16 *Família Nadëb (Maku) do sítio Bom Jesus, no rio Téa, 2013*..... 74

Fotografia 17 *Capela da padroeira da comunidade de Jutaí, na ilha grande, médio Negro, 2013*..... 74

Fotografia 18 *Mulheres e crianças Werekena da comunidade Vila Nova, no rio Xié, em 1991*..... 75

Fotografia 19 *Vista geral da comunidade de Vila Nova, no rio Xié, em 1991*..... 75

Fotografia 20 *Comunidade de São Joaquim, no baixo rio Uaupés*..... 75

Fotografia 21 *Interior da capela dedicada ao santo padroeira, em 1990*..... 76

Fotografia 22 *Sítio Bateria, de indígenas Baré, no alto rio Negro, em 1990*..... 76

Fotografia 23 *Terreiro de sítio no alto rio Negro, com horta suspensa e árvores frutíferas, em 1990*..... 76
Fotografia 24 *Cidade de Barcelos, no médio rio Negro, em 1990*..... 77
Fotografia 25 *Praia, cidade de São Gabriel da Cachoeira, no alto rio Negro, em 1990*..... 77
Fotografia 26 *Aldeia dois indígenas Dâw (Maku), no alto Negro, em 1990*..... 77
Fotografia 27 *Outra imagem da aldeia dois indígenas Dâw (Maku), no alto Negro, em 1990*..... 78
Fotografia 28 *Dança do Japurutu, durante o ritual do Dabucuri, na comunidade de São Jorge, no rio Curicuriari, em 1990*..... 78
Fotografia 29 *Outra imagem da Dança do Japurutu, durante o ritual do Dabucuri, na comunidade de São Jorge, no rio Curicuriari, em 1990*..... 78
Fotografia 30 *Tuyuka adornado para a dança, no rio Tiquié, em 1905*..... 79
Fotografia 31 *Indígenas Tukano adornados com escudos e lanças rituais, rio Uaupés, em 1905*..... 79
Figura 2 *Maloca do rio Uaupés desenhada por Alfred Russel Wallace em 1850*..... 80
Fotografia 32 *Mulher Werekena tecendo maqueira de tucum, no rio Guainía, 1905*..... 80
Fotografia 33 *Malocas Baniwa no rio Aiari, afluente do Içana, em 1905*..... 80
Esquema 1 *Modelo clássico de funcionamento do sistema de aviamento no período da borracha*..... 95
Tabela 1 *Calendário anual do fábrico no rio Xié*..... 132
Figura 3 *Piaçabeira desenhada no século XVIII pela equipe de Alexandre Rodrigues Ferreira*..... 154
Figura 4 *Piaçabeira desenhada em 1850 por Alfred Russel Wallace*..... 155
Fotografia 34 *Cordas de piaçaba do século XVIII, recolhidas por Alexandre Rodrigues Ferreira*..... 155
Fotografia 35 *Corda de piaçaba comprada por mim em Manaus, em 1990*..... 155
Fotografia 36 *Piraíba de piaçaba coletada por mim no rio Xié, em 1992*..... 155
Figura 5 *Desenho de uma piraíba de piaçaba feito por Alfred Wallace em 1850*..... 156
Fotografia 37 *Comerciante com piraíbas de piaçaba nos anos 1920*..... 156
Fotografia 38 *Depósito de piraíbas numa comunidade do médio rio Negro em 1950*..... 156
Fotografia 39 *Chapéu feito de piaçaba, coletado por mim no rio Xié em 1992*..... 157
Fotografia 40 *Visão de um "rebolado" de piaçabeiras já cortadas*..... 157
Fotografia 41 *Piaçabeira adulta e bastante explorada*..... 157

Fotografia 42 *Cortando a fibra da piaçaba com um facão, rio Xié, 1992*..... 158
Fotografia 43 *Deslocamento para o piaçabal, enfrentando as cachoeiras, rio Xié, 1992*..... 158
Fotografia 44 *Barraca de piaçaba no alto Xié, em 1992*..... 158
Fotografia 45 *Amarrados de piaçaba trazidos para o ponto de barraca, no início do preparo das piraíbas, no rio Xié, 1990*..... 159
Fotografia 46 *Aparando as fibras para o preparo da piraíba*..... 160
Fotografia 47 *Canoas com os amarrados de piaçaba trazidos pelo igarape até a barraca*.... 160
Fotografia 48 *O patrão, de branco, encostado nas piraíbas, conversando com os fregueses*. 160
Fotografia 49 *Patrão pesando uma piraíba em sua balança*..... 161
Fotografia 50 *Fregueses carregando suas piraíbas para pesagem*..... 161
Fotografia 51 *Embarcação do comerciante, com dois batelões para o transporte da piaçaba*..... 161
Fotografia 52 *Piraíbas de piaçaba depositadas numa comunidade, à espera do comerciante*..... 162
Fotografia 53 *Piraíbas de piaçaba sendo embarcadas nos batelões do patrão*..... 162
Fotografia 54 *Interior do barco do regatão, com várias mercadorias para escambo*..... 162
Fotografia 55 *Piraíbas sendo embarcadas no porto de Camanaus, para serem levadas a Manaus*..... 163
Fotografia 56 *Piraíbas chegadas do Xié e depositadas no porto "Queiroz Galvão" em São Gabriel*..... 163
Mapa 6 *Rio Negro em detalhe no mapa de Sanson baseado nos dados de Acuña, em 1680*..... 209
Mapa 7 *Rio Negro em detalhe do mapa de Samuel Fritz do final do século XVII*..... 210
Mapa 8 *Rio Negro e o canal Cassiquiari descoberto em 1743, em detalhe de mapa de La Condamine - 1744*..... 210
Figura 6 *Prospecto da cidade de Belém em 1753*..... 210
Figura 7 *Prospecto do forte da barra do rio Negro, elevado em 1669, hoje Manaus, por André Schwebel, em 1753*..... 211
Figura 8 *Lugar de Lamalonga, originalmente aldeia de Dari, na década de 1780*..... 211
Figura 9 *Lugar de Nossa Senhora de Loreto de Maçarabi, década de 1780*..... 211
Figura 10 *Prospecto do Lugar de Santa Isabel, em 1785*..... 212
Figura 11 *Prospecto da Povoação de São Joaquim dentro da foz do rio Uaupés, em 1786*..... 212

Figura 12 *Prospecto de Thomar, antiga aldeia de Bararoá, em 1785*..... 212
Figura 13 *Arraial português na cachoeira do rio Xié, c. 1785*..... 212
Figura 14 *Vista do rio Içana, c.1785*..... 213
Figura 15 *Forte de São Jose´de Marabitanas, em 1785*..... 213
Mapa 9 *Mapa do Noroeste Amazônico do final do século XVIII, feito pelo matemático da Comissão de Demarcações, Joaquim Vitório da Costa, posteriormente governador da Capitania do Rio Negro*..... 213
Figura 16 *Desenho de um indígena Werekena com adornos e bastão de mando, c.1785*.. 214
Figura 17 *Forte de São Gabriel da Cachoeira, em 1785*..... 214
Figura 18 *Prospecto da Vila de Barcelos, capital da Capitania do Rio Negro, em 1784*.. 214
Figura 19 *Prospecto do Lugar de Caldas, no rio Cauaboris, em 1784*..... 215
Figura 20 *Lugara de Carvoeiro, antiga aldia de Aracari, c.1785*..... 215
Figura 21 *Planta da Vila de Barcelos em 1762*..... 215
Figura 22 *Embarcação a remo e à vela utilizada nas navegações entre Belém e os sertões amazônicos, com três indígenas, dois remeiros e o "jacumaúba" no leme, c.1785*..... 216
Figura 23 *Praça do Pelourinho da cidade de Belém, capital do Grão-Pará, e vista para a baía do Guajará, c.1785*..... 216
Figura 24 *Desenho do Urucu, utilizado como corante, c.1785*..... 216
Figura 25 *Modelos de canoas e embarcações utilizadas nas navegações amazônicas, para transporte de pessoas e drogas do sertão*..... 217
Figura 26 *Desenho da Andiroba, c.1785*..... 217
Figura 27 *Desenho do Cacau, c.1785*..... 217
Figura 28 *Desenho da Castanha do pará, c.1785*..... 218
Figura 29 *Desenhos da salsaparrilha, cuja raiz era usada como remédio, c.1785*..... 218
Figura 30 *Desenho da Sorva, c.1785*..... 218
Figura 31 *Vista do rio Padauiri, c.1785*..... 219
Figura 32 *Indígenas fabricando manteiga de tartaruga, c.1785*..... 219
Mapa 10 *Trecho do rio Negro e Amazonas entre Barcelos e Óbidos, pontos estratégicos de comércio e navegação, c.1780*..... 219
Mapa 11 *Mapas de campo feitos por Manoel da Gama Lobo D'Almada das regiões do alto rio Negro, Japurá e alto Orinoco, c.1790*..... 220

Mapa 12 *Mapa das "almas" descidas no ano de 1772, pelo governador Joaquim Tinoco Valente*..... 221
Mapa 13 *Mapa com resumo dos negócios do sertão feito em 1764 por Lourenço Pereira da Costa*..... 221
Mapa 14 *Mapa da Tropa da Capitania do Rio Nero em 1771, feita por Joaquim Tinoco Valente*..... 221
Mapa 15 *Mapa de indígenas "descidos" do mato no ano de 1764, por Lourenço Pereira da Costa*..... 222
Figura 33 *Fachada do Palácio do Governo em Barcelos, c.1764*..... 222
Figura 34 *Planta da Guarita Militar feita na ilha de São Gabriel, com quartel do comandante no segundo pavimento e da artilharia no primeiro, c.1764*..... 222
Figura 35 *Povoado no rio Negro, provavelmente Nossa Senhora da Guia, desenhado por Alfred Russel Wallace em 1850*..... 250
Figura 36 *Manaus, cerca de 1859. Casa do Presidente da Província do Amazonas, desenhada por Biard/Riou*..... 251
Figura 37 *Canoa de regatão em 1859, no rio Negro, em frente a Manaus, por Biard/Riou*..... 251
Figura 38 *Interior de uma canoa, desenhado por Biard/Riou, c.1859*..... 251
Figura 39 *Embarcação no interio da floresta no rio Negro, na visão de Biard/Riou, c.1859*..... 251
Fotografia 57 *Família de "tapuias" numa rua de Manaus, fotografada por A. Frisch, c.1867*..... 252
Fotografia 58 *Canoa alugada pelo fotógrafo A. Frisch em Tarumã, próximo a Manaus, em 1865*..... 252
Fotografia 59 *Senhora "mestiça" com filho, no rio Negro, em 1865*..... 252
Fotografia 60 *Embarcações no porto de Manaus em 1865. Fotos de A. Frisch*..... 253
Fotografia 61 *Casa do comerciante "turco" Miguel Pecil, no alto rio Negro, próximo à foz do rio Xié, em foto de Koch-Grünberg de 1905*..... 253
Fotografia 62 *Batelões de comerciantes venezuelanos em Trindade, no médio Negro, em 1905*..... 253
Fotografia 63 *Don Germano Garrido y Otero, espanhol, maior comerciante do alto Negro, Içana e Xié no início do século XX, em foto de 1905*..... 253

Fotografia 64 *Casa de Germano Garrido e família em São Felipe, no alto Negro. Fotos de Koch-Grünberg*..... 254
Fotografia 65 *Senhora maku do rio Tiquié, como tantas mulheres indígenas, foi serviçal na casa do comerciante Germano Garrido. São Felipe, 1905, foto de Koch-Grünberg*..... 254
Fotografia 66 *Indígena baniwa do baixo Içana, velho e doente, escravizado por um comerciante, cuja dívida teria sido comprada por Germano Garrido, segundo testemunho de Koch-Grünberg, autor da foto, em 1905*..... 255
Fotografia 67 *Joaquim Gonçalves de Araújo, o maior comerciante do Amazonas, proprietário da casa J.G. Araújo, com sede em Manaus*..... 256
Fotografia 68 *Foto externa da sede da casa comercial de J.G. Araújo, no início do século XX*..... 256
Fotografia 69 *Foto interna da sede da casa comercial de J.G. Araújo, no início do século XX*..... 256
Fotografia 70 *Fachada da antiga filial da casa J.G. Araújo em Santa Isabel do rio Negro, hoje Secretaria de Eduacação do Município*..... 257
Fotografia 71 *Casa de antigo comerciante do médio rio Negro, existente em 2014 no sítio Bela Vista, próximo a Santa Isabel do rio Negro*..... 257
Fotografia 72 *Piso em ladrilho hidráulico da antiga casa do comerciante Joaquim Ciríaco da Silva, hoje arruinada. Temendauí, médio rio Negro, em 2014*..... 257
Fotografia 73 *Ruínas da antiga casa do comerciante Manduca Albuquerque, no sítio Bela Vista. Baixo rio Uaupés, em 1996*..... 258
Fotografia 74 *Meninos indígenas nos internatos salesianos na primeira metade do século XX*..... 259
Fotografia 75 *Meninas indígenas nos internatos salesianos na primeira metade do século XX*..... 259
Documento 1 *Documento de 1956, da casa aviadora Higson & Cia*..... 290
Documento 2 *Documento de 1968, de Marciano França*..... 291
Documento 3 *Documento de 1989, de André Agostinho*..... 292

SUMÁRIO

1 **INTRODUÇÃO**..... 20
1.1 POR ESSE MUNDO DE ÁGUAS PRETAS..... 20
1.2 O CAMPO E AS FONTES..... 30
1.3 O TEMA E O PROBLEMA..... 32
2 **O NOROESTE AMAZÔNICO**..... 40
2.1 A PAISAGEM MULTIÉTNICA..... 40
2.1.1 **Um mosaico de povos indígenas**..... 40
2.1.2 **Os Tukano**..... 45
2.1.3 **Os Maku**..... 47
2.1.4 **Os Aruak: Baniwa, Coripaco, Tariana, Baré e Werekena**..... 48
2.2 TERRITORIALIDADE E O SISTEMA SOCIAL INDÍGENA..... 55
2.2.1 **Peculiaridades da paisagem**..... 55
2.2.2 **As territorialidades indígenas**..... 58
2.2.3 **Oito mil anos de ocupação**..... 65
2.3 IMAGENS DO NOROESTE AMAZÔNICO..... 69
3 **O SISTEMA DE AVIAMENTO**..... 81
3.1 AVIAMENTO: DEFINIÇÃO E FORMAÇÃO DO SISTEMA..... 81
3.1.1 **À espera de Mboiasú**..... 81
3.1.2 **O aviamento, a escravidão, o escambo e a dívida**..... 86
3.1.3 **A borracha e o sistema de aviamento**..... 91
3.1.4 **Extrativismo e aviamento: limites ao socioambientalismo**..... 97
3.2 O SISTEMA DE AVIAMENTO NO NOROESTE AMAZÔNICO..... 101
3.2.1 **"O homem que não deve é homem sem valor"**..... 101
3.2.2 **O garimpo dos anos 1990: um caso de persistência do sistema de aviamento**..... 104
4 **RIO XIÉ: O AVIAMENTO NO FINAL DO SÉCULO XX**..... 108
4.1 O EXTRAVISMO DA PIAÇABA..... 108
4.1.1 **No alto Negro e Xié**..... 108
4.1.2 **Os Werekena, Baniwa e Baré** 115
4.1.3 **"Cabelos do coração": piaçabais, piaçabeiras e a fibra da floresta**..... 126
4.1.4 **A extração da piaçaba: dos preparativos à confecção das piraíbas**..... 132
4.2 A PIAÇABA E O AVIAMENTO NO RIO XIÉ..... 141

4.2.1 **De cordames a vassouras**..... 141
4.2.2 **Patrões e fregueses**..... 148
4.3 IMAGENS DA PIAÇABA E DO AVIAMENTO NO RIO XIÉ..... 154
5 **PROCESSO COLONIAL: ESCRAVIDÃO E AVIAMENTO NO NOROESTE AMAZÔNICO, 1640-1798**..... 164
5.1 DE CATIVOS INDÍGENAS A "PEÇAS"..... 164
5.1.1 **Rio Negro: da "fertilidade de gente" ao escambo**..... 164
5.1.2 **A gênese do aviamento: o tráfico de escravos caribe-holandês**..... 174
5.1.3 **As Tropas de Resgates**..... 179
5.2 O AVIAMENTO NOS SERTÕES DO GRÃO-PARÁ..... 190
5.2.1 **Geopolítica, descimentos e resistências indígenas**..... 190
5.2.2 **Comércio e economia da dívida no contexto do Diretório dos Índios**..... 201
5.2.3 **A estruturação do sistema de aviamento**..... 205
5.3 IMAGENS DA COLONIZAÇÃO..... 209
6 **A CONSOLIDAÇÃO DO SISTEMA DE AVIAMENTO, 1798-1950**..... 223
6.1 DA COLÔNIA AO IMPÉRIO: TEMPOS TURBULENTOS..... 223
6.1.1 **Refluxo das ações estatais**..... 223
6.1.2 **Novos comerciantes entram em cena**..... 226
6.2 O TEMPO DA BORRACHA: O AVIAMENTO SE CONSOLIDA..... 233
6.2.1 **A biogeografia das heveas e a retomada dos descimentos forçados**..... 233
6.2.2 **A explosão da borracha e o trabalho indígena**..... 236
6.2.3 **A implosão da borracha e a continuidade do aviamento**..... 240
6.3 IMAGENS DOS SÉCULOS XIX E XX..... 250
7 **VOZES RESTITUÍDAS: MEMÓRIAS E HISTÓRIAS INDÍGENAS DO AVIAMENTO**..... 260
7.1 TRÊS MEMÓRIAS INDIVIDUAIS..... 260
7.1.1 **Narrativa de José Fonseca, do povo Arapaço**..... 260
7.1.2 **Narrativa de Graciliano Torres Fernandes, do povo Tukano**..... 263
7.1.3 **Narrativa de Milton Baltazar, do povo Baré**..... 268
7.1.4 **A ilha de Marapatá, alegoria do esquecimento, rastro de memórias**..... 271
7.2 CRÔNICAS DE VIOLÊNCIA..... 275
7.2.1 **Rio Padauiri: o "celeiro da morte"**..... 275
7.2.2 **Izabel Garcia, chicoteada até a morte pelo patrão Diogo Gonçalves**..... 280

7.3 TRÊS DOCUMENTOS, TRÊS CONTAS E TRÊS DÍVIDAS..... 290
8 **CONSIDERAÇÕES FINAIS**..... 293
O “MURO DE BRONZE”: O AVIAMENTO E A RESILIÊNCIA INDÍGENA NO NOROESTE AMAZÔNICO..... 293
REFERÊNCIAS..... 304

1. INTRODUÇÃO

> Queria ser o primeiro branco a fazer contato com os Maku da zarabatana, os últimos índios em total isolamento na região do rio Negro. Sendo assim, comprei um bote motorizado e entrei no Marié. Mas logo percebi que seria uma tolice viajar sozinho naquele vasto trecho de floresta. Então, parei na última aldeia Tukano e perguntei aos habitantes se algum deles se dispunha a me acompanhar até as cabeceiras mediante um pagamento razoável.
> Um homem branco saiu de uma palhoça e afirmou que nenhum dos habitantes podia me acompanhar, uma vez que todos lhe deviam trabalho. Na verdade, trata-se de uma forma disfarçada de escravidão. Comerciantes brancos como aquele costumam oferecer cachaça, remédios e outras mercadorias aos índios em troca de látex, cipós, peles de onça, peixes raros e outros produtos da floresta. Uma vez que os índios não entendem o valor monetário das coisas, os comerciantes os enganam o tempo todo, dizendo que eles não produzem o suficiente para saldar as dívidas. E se eles reagem, os comerciantes cortam o suprimento de cachaça e remédios. Os índios quase sempre se rendem.
> Diante da negativa, eu insisti, dizendo não poder viajar sozinho às nascentes do Marié. O comerciante retrucou impassível: 'Você me paga a dívida de um desses caboclos, e ele fica sendo seu'.
> 'Mas qual?', eu perguntei perplexo.
> 'A escolha é sua, companheiro', disse o comerciante com um sorriso malévolo. Tive a impressão de que ele debochava do meu embaraço moral por ter de comprar um ser humano.
> Fazia muito calor. Pulei n'água, em frente ao porto da aldeia, mas esqueci de tirar os óculos. Eles foram ao fundo. Quando emergi, praguejando tê-los perdido, os índios que estavam por perto mergulharam. Escolhi o índio que achou meus óculos.
> 'Cem dólares", disse o comerciante.
> Eu paguei. E, agora, lá estava ele comigo, nos confins de um trecho de floresta que nunca visitaria se eu não lhe tivesse pago a dívida. O curioso é que se obstinava numa postura servil, apesar de eu ter dito várias vezes que não me devia nada e que seria pago pelos serviços que me prestava. Enquanto a chuva caía sobre o nosso abrigo na orla do pântano, eu me perguntava porque ele ainda mantinha aquela atitude. Talvez eu devesse lhe dar a chance de me pagar com algo para ele mais valioso do que o simples trabalho braçal. O que poderia ser? (POZZOBON, 2002, p. 45-46).

1.1 POR ESSE MUNDO DE ÁGUAS PRETAS

Iniciei minhas pesquisas com os povos indígenas do Noroeste Amazônico há mais de 30 anos, em 1985. Fui "seduzido" por dois nativos daquela região: Pedro Garcia, do povo Tariana e Gersem Luciano, do povo Baniwa, então jovens militantes do nascente movimento indígena, no qual militam até hoje. Ambos foram fundadores e dirigentes, em momentos distintos, da

Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, organização fundada em 1987, com sede em São Gabriel da Cachoeira, no Estado do Amazonas, hoje uma das mais importantes organizações indígenas do Brasil.

Naquele ano, os dois estavam no Museu Paraense Emílio Goeldi - MPEG, proferindo palestras e concedendo entrevistas para o jornal "Resistência", editado pela Comissão Paraense de Defesa dos Direitos Humanos - CPDDH. Denunciavam as idiossincrasias do "Projeto Calha Norte", um entulho da ditadura (1964-1984), pactuado com o então presidente José Sarney, que dava aos militares controle sobre a "faixa de fronteira" do norte amazônico, desde Tabatinga, no Amazonas, até Oiapoque, no Amapá. Pedro e Gersem falavam do "Calha Norte" eventualmente impedir, junto ao governo federal, as demarcações de Terras Indígenas na faixa de fronteira, como era o caso dos territórios do rio Negro.

Desde 1984, eu era bolsista de iniciação científica do CNPq, no MPEG, em Belém. Minhas atividades estavam focadas no aprendizado de leitura paleográfica e na interpretação de fontes documentais coloniais, do acervo do Arquivo Público do Estado do Pará – APEP. Meu encontro com os dois indígenas se deu no final desse estágio, e influenciado pelo contato pessoal e pelas suas intervenções, decidi me engajar nos estudos da história dos povos indígenas do rio Negro, inicialmente de uma perspectiva exclusivamente historiográfica. Tinha a intenção de estudar temas pouco conhecidos da história da Amazônia colonial, e a temática indígena me chamou a atenção, inclusive pela emergência do protagonismo político desses povos, uma "novidade" naqueles anos de "abertura" política.

Fui bolsista no Museu Goeldi, instituição com longa história de pesquisas no Noroeste Amazônico. Antropólogos como Curt Nimuendaju (1883-1945) e Eduardo Galvão (1921-1976), que ali haviam trabalhado em momentos distintos do século XX, deixaram acervos, documentos e pesquisas importantes sobre a região do rio Negro, e essa tradição continuava na década de 1980. Havia então dois pesquisadores do Museu que, desde os anos 1970, faziam pesquisas com os povos indígenas do rio Negro: Adélia Oliveira e Antônio Maria Souza Santos. Deles e de outros pesquisadores dessa instituição recebi incentivo e informações decisivas para um estudante de graduação. Nesse período, pude participar e usufruir de várias experiências acadêmicas que me propiciaram uma base de conhecimentos sobre a Amazônia, com ênfase em abordagens interdisciplinares e de pesquisa de campo, indispensáveis para a compreensão da complexidade da região.

Entre 1985 e 1987, afortunadamente estabeleci contato com três investigadores franceses que chegavam ao Museu Goeldi como pesquisadores associados, no âmbito de uma cooperação científica entre o Brasil e a França. O geógrafo Philippe Léna, cujas pesquisas se voltavam para

o processo de expansão das fronteiras econômicas na Amazônia do século XX. E os etnólogos Bruce Albert, que trabalhava com os Yanomami, e Dominique Buchillet, que estudava o povo Desana, todos com larga experiência de campo. Recebi orientação acadêmica dos três pesquisadores, focalizada principalmente na ampla bibliografia e documentação histórica sobre a Amazônia e o Noroeste Amazônico em particular.

Com esses estímulos, iniciei uma pesquisa mais sistemática nos documentos históricos do APEP, e em fontes primárias e secundárias publicadas, a maioria delas da Biblioteca do Museu Goeldi, mas também do acervo da Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites - PCBDL. Descobri que a região do Noroeste Amazônico estava muito bem documentada nessas instituições, cujos acervos contêm uma parte significativa da documentação referente ao processo colonial e às populações indígenas dessa região nos séculos XVII, XVIII, XIX e XX. Foi por intermédio dessa documentação, principalmente do século XVIII, que realizei minhas primeiras "viagens" ao rio Negro, movidas e guiadas pelas informações das cartas, relatos de viajantes, registros de tropas militares, de missionários, entre outros documentos, escritos pelos agentes coloniais. Um dos resultados desse trabalho foi a localização de um códice "autêntico", com registros do tráfico de escravos indígenas dos rios Negro e Japurá para Belém entre 1739 e 1755, ano da publicação da Lei de Liberdade dos Índios. Esse códice foi por mim transcrito e publicado em 1993, com a ajuda do historiador John Monteiro (MEIRA, 1993).

Em 1987 um evento científico realizado no Museu Goeldi, coordenado pela professora Manuela Carneiro da Cunha, da USP, e pela pesquisadora Lúcia Hussak van Velthem, do MPEG, me permitiu acessar pesquisadores já engajados nos estudos de história indígena no Brasil. Estava inserido num esforço pioneiro de pesquisas sobre a história indígena e do indigenismo no Brasil, que resultou na publicação em 1992 do livro, hoje clássico, "História dos Índios no Brasil" (CUNHA, 1992). O contato nesse colóquio com as pesquisas de Nádia Farage sobre os indígenas do rio Branco, que resultaram em sua obra "As Muralhas dos Sertões", e as de Marta Amoroso sobre os Mura, me estimulou a seguir os estudos sobre história indígena (AMOROSO, 1991; FARAGE, 1991). Passei a me dedicar a um estudo de longo prazo sobre a história dos povos indígenas do Noroeste Amazônico. Imaginava realizar uma investigação que enfocasse vários aspectos da geopolítica colonial na região e o lugar dos indígenas nesse processo. Com essas ideias na cabeça, elaborei então um projeto de pesquisa intitulado "História Indígena na Amazônia Colonial: processo de ocupação do alto rio Negro e o contato com povos indígenas [século XVIII]". Em 1988 entrei para o quadro de pesquisadores do então Departamento de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi.

Nesse mesmo ano ingressei no mestrado em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, sob a orientação do antropólogo norte-americano Robin Wright. O professor Robin Wright já trabalhava no rio Negro desde os anos 1970 com os Baniwa do rio Içana, com ênfase em estudos de cosmologia e etnohistória. Ele havia desenvolvido metodologias que combinavam o uso de fontes orais e escritas nos estudos sobre a história indígena, o que muito me interessava. Entre 1988 e 1993, a orientação do professor Robin Wright foi determinante para tranformar minhas pesquisas, sobretudo no que se refere às experiências de campo, o engajamento direto em demandas indigenistas, e a elaboração de minha dissertação de mestrado denominada "O Tempo dos Patrões: extrativismo da piaçaba entre os índios do rio Xié (alto rio Negro)" (MEIRA, 1993).

Nesse trabalho fiz uma descrição do estrativismo da piaçaba no rio Xié, enfocando as relações entre patrões "brancos" e fregueses indígenas Baré e Werekena. Contei com valiosas sugestões da banca, que contou com os professores Vanessa Lea e João Pacheco de Oliveira Filho. Tais sugestões já apontavam para a continuidade e aprofundamento dessa temática numa futura pesquisa de doutorado, o que era minha intenção. Contei também nesse período, em Campinas e São Paulo, com as aulas inspiradoras dos professores Márcio Silva, Mauro Almeida, Vanessa Lea, Nádia Farage, John Monteiro e Manuela Carneiro da Cunha.

Ao final do segundo ano de mestrado, realizei a primeira viagem de campo ao rio Negro, em janeiro de 1990. A partir de Manaus, subi o rio Negro em viagem de 10 dias até São Gabriel da Cachoeira, com paradas rápidas em Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro. Lá chegando, estabeleci contato com a antropóloga Alba Figueroa, que na ocasião trabalhava e vivia naquela cidade, tinha amplos conhecimentos sobre a região, e a quem trazia uma "carta de apresentação" de meu orientador. Sua casa, generosamente aberta aos colegas e amigos, era um ponto de referência e de passagem dos antropólogos que chegavam à região[1]. Após uma permanência de cerca de uma semana naquela cidade, e de aprender muito com as longas e enriquecedoras conversas com Alba e Ana Gita de Oliveira, continuei a viagem em companhia desta última, rio acima até Cucuí, próximo à fronteira com a Venezuela, como descrevo detalhadamente no Capítulo 3. Permanecemos poucos dias em Vila Nova, no rio Xié.

A partir dessa viagem o projeto de pesquisa original foi adaptado a um objetivo mais específico: um estudo sobre o extrativismo feito pelos indígenas do rio Xié considerando uma experiência etnográfica mais específica com esses povos, o que me levaria a fazer pesquisas de campo mais prolongadas. Consequentemente, tais reflexões levaram-me a mudar o alcance do

[1] Alguns anos depois, sua casa foi adquirida pelo ISA, e no local foi construída a primeira sede local do *Programa Rio Negro* dessa instituição, sob a responsabilidade então dos antropólogos Beto Ricardo e Geraldo Andrello.

projeto inicial sobre a história indígena no Noroeste Amazônico, uma vez que ultrapassaria os limites de uma dissertação de mestrado e até mesmo de doutorado. Voltei outras vezes à região ao longo da década de 1990, como aponto mais adiante nesta introdução.

Enquanto finalizava as disciplinas do mestrado e preparava a próxima etapa de campo para o segundo semestre de 1990, fui solicitado pelo Ministério Público Federal a realizar uma ação indigenista importante ainda naquele ano. Os indígenas do médio rio Negro reclamaram do MPF que este ajuizasse contra a União e a FUNAI uma Ação Civil Pública, com vistas à demarcação de suas terras tradicionais. Segundo eles, suas comunidades estariam de fora da proposta estudada pela FUNAI nos anos 1980 para o "alto rio Negro", o que de fato se comprovou na delimitação desta Terra Indígena. Tratava-se então de uma das primeiras ações judiciais dessa natureza, baseadas nos artigos 231 e 232 da Constituição Federal recém-promulgada. Para iniciar a ação, o MPF solicitou o apoio da Associação Brasileira de Antropologia – ABA para que um profissional elaborasse uma perícia na região. Com a indicação de meu nome para essa tarefa, e ao aceitar a missão, a pesquisa para o mestrado teria que ser interrompida temporariamente e para o que obtive a concordância do meu orientador, o professor Robin Wright.

Esse trabalho me permitiu voltar ao rio Negro em condições políticas diferenciadas. Tive a oportunidade, além de conhecer outros trechos daquele rio, de estabelecer uma relação de confiança recíproca com os indígenas e suas organizações. Contei com a colaboração da antropóloga Dominique Buchillet, que acabara de fazer um estudo sobre a questão fundiária no alto rio Negro, e também da equipe do CEDI em São Paulo, principalmente de Carlos Alberto Ricardo. Em Belém tive o suporte do Museu Goeldi e o apoio cartográfico de técnicos da Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites. Entre outubro e dezembro de 1990 percorri o rio Negro desde a boca do rio Uaupés, na Ilha das Flores, até a ilha de Uábada, posicionada próximo à foz do rio Cauaburis, à jusante de São Gabriel da Cachoeira. Uma incursão foi efetivada pelo rio Curicuriari até a comunidade de Tumbira. Essa pesquisa de campo teve o acompanhamento dos presidente e vice-presidente da FOIRN, respectivamente Braz de Oliveira França Baré e Gersen Luciano Baniwa. De ambos e dos respectivos pais, donos dos barcos em que viajávamos, recebi não só informações preciosas sobre suas histórias e culturas, como também uma duradoura amizade.

Além dessa viagem, houve mais uma etapa de campo de aproximadamente um mês, e a perícia antropológica somente foi concluída em dezembro de 1991. Foi entregue aos indígenas e à PGF em uma grande assembleia organizada pela Associação das Comunidades Indígenas do Baixo Rio Negro - ACIBRIN, filiada à FOIRN, na foz do rio Curicuriari em fevereiro de 1992, contando com a presença de Procuradores da República e de representantes das comunidades. Este laudo (MEIRA, 1991) constituiu o documento base da referida Ação Civil Pública que

posteriormente, em 1994, provocou a criação pela FUNAI do GT de identificação das Terras Indígenas Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II, Terra Indígena Apapóris e Terra Indígena Rio Téa, do qual participei como membro da equipe de antropólogos, juntamente com Ana Gita de Oliveira e Jorge Pozzobon. Essas TIs, de aproximadamente dois milhões de hectares, após demarcadas, foram homologadas em 1998 pelo Presidente da República. A elaboração desse laudo consolidou em mim a noção da enorme complexidade histórica e social das relações efetivadas entre "brancos" e "indígenas" no rio Negro, e também das questões da chamada reemergência étnica, e do quanto era importante a experiência extrativista e as relações de subordinação dos indígenas com os patrões/comerciantes, nesse quadro histórico.

Ao longo de 1990 passei vários dias em Manaus consultando bibliotecas e arquivos, e estabeleci contato com pesquisadores franceses e brasileiros que participavam de um projeto de pesquisa entre a ORSTOM[2] e o Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA, sobre o "Extrativismo na Amazônia Central", incluindo a região do rio Negro. Ao apresentar minha pesquisa a este grupo, com os primeiros dados de campo que tinha sobre o extrativismo, os coordenadores Jean Paul Lescure e Laure Emperaire convidaram-me a compor a equipe. Passei desde então a dispor do suporte financeiro daquele programa, mas sobretudo usufrui dos ricos debates sobre o extrativismo na Amazônia, que eram realizados no INPA com pesquisadores de várias vertentes. Esta parceria facilitou minhas pesquisas de campo, além de ter colaborado para o trabalho de organização dos dados e a redação da dissertação de mestrado. Uma visão geral dos resultados desse trabalho interdisciplinar foi publicada no livro "A Floresta em Jogo", organizado por Laure Emperaire (2000).

Em setembro de 1991 fiz uma terceira viagem de campo ao rio Negro. Dessa vez subi o rio Xié, com paradas relativamente curtas em algumas comunidades e também "barracas" de piaçaba e cipó ao longo do rio. Nessa viagem acompanhei um comerciante de São Gabriel da Cachoeira que mantinha relações comerciais com os indígenas, pois meu objetivo era observar, *in loco*, como se davam as relações sociais entre o "patrão" e seus "fregueses". No retorno, permaneci cerca de dez dias na comunidade de Vila Nova, visando uma maior aproximação com os informantes indígenas. Na volta a São Gabriel da Cachoeira, fiz uma rápida incursão numa aldeia dos Dâw (Maku), localizada na margem direita do rio Negro, em frente à cidade. Minha última etapa de campo para o mestrado foi feita também no rio Xié, nos meses de agosto e setembro de 1992. Dessa feita o trabalho foi realizado em uma embarcação dos próprios indígenas da comunidade de Vila Nova, e assim pude visitar cada uma das comunidades e sítios

[2] Organização francesa de cooperação científica atualmente denominada Institut de Recherche Pour le Dévelopement – IRD.

ao longo deste rio. Essa experiência permitiu estreitar as relações com os indígenas, sobretudo com os da comunidade de Vila Nova, onde estava situada a sede da Associação das Comunidades Indígenas do Rio Xié – ACIRX, filiada à FOIRN, fundada em 1989 com o objetivo de reivindicar direitos territoriais e melhorias nas áreas de saúde e educação.

Fui também cumprir outra missão do MPF em 1992, em função da invasão garimpeira que resultou numa operação da Polícia Federal em 1993. Esta situação suscitou-me várias reflexões sobre o sistema de aviamento no médio Negro. Em 1993, acompanhei no rio Xié uma equipe que realizou um documentário audiovisual sobre o extrativismo da piaçaba. Fui o consultor antropológico e colaborei na produção do roteiro do filme, que visava sobretudo denunciar os abusos praticados pelo sistema de aviamento. Denominado "A Fibra da Floresta", foi uma co-produção franco-brasileira, dirigido por Elizeu Ewald.[3] Nessas duas viagens pude tomar notas que se somavam às informações que já possuía sobre o aviamento no médio Negro e no rio Xié, reaproveitadas nesta Tese.

Outra ida a região, em 1993, foi feita em companhia dos antropólogos André Villas-Boas, Beto Ricardo, ambos do CEDI (depois ISA), e George Grunberg, do IIZ, uma ONG da Áustria. Percorri, acompanhado de uma liderança indígena, trechos do médio rio Negro, com o objetivo de dialogar com as comunidades e iniciar um processo de consulta sobre a implantação de uma parceria entre a FOIRN e suas filiadas, o CEDI e o Instituto de Cooperação Internacional da Áustria. Tal parceria visava a construção do que se tornou depois o "Programa Rio Negro Socioambiental",[4] uma iniciativa que produziu muitos frutos e conquistas aos indígenas, inclusive as demarcações das suas terras tradicionais. Aprendi muito com a experiência indigenista dos três antropólogos, e estabeleci com eles desde então uma longa amizade. Ao colaborar desde o início com o "Programa Rio Negro", pude conhecer mais profundamente a região graças à interlocução em campo com inúmeros colegas, como Geraldo Andrello, Dominique Buchillet, Aloisio Cabalzar, Flora Cabalzar, Marta Azevedo, Jorge Pozzobon, entre outros.

No início de 1995 fiz uma viagem em companhia de Braz de Oliveira França Baré, presidente da FOIRN, para colaborar na articulação da Assembleia dos Povos Indígenas de Santa Isabel, que estava marcada para março de 1995, na qual seria criada a Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro - ACIMIRN. Estava liderando o movimento o senhor José Augusto Fonseca, do povo Arapaço e através dele cheguei no senhor José Fonseca Arapaço, seu avô, cuja entrevista

[3] Este filme foi finalizado em formato VHS, e infelizmente não teve muita repercussão na mídia. Não há versão atualizada em DVD, nem está disponível no YOUTUBE.

[4] Ainda em vigor, com o passar dos anos esse *Programa*, coordenado em parceria pelo ISA e FOIRN, ampliou-se, incorporando a bacia do rio Branco e os Ianomâmi, através da parceria com a Hutukara Associação Yanomami, e a equipe da antiga Comissão pela Criação do Parque Yanomami - CCPY.

sobre suas memórias está transcrita no capítulo 7. Além de ajudar na Assembleia, acompanhei Braz ao rio Enuixi (afluente do rio Negro pela margem direita), chegando à comunidade chamada "Roçado", dos Nadëb. Tratava-se de viagens de articulação das bases iniciais do movimento indígena naquela região, em que o preconceito contra os indígenas era muito forte, principalmente por parte da elite comerciante de Santa Isabel.[5] Na mesma ocasião, reuni em São Gabriel da Cachoeira, em companhia de Geraldo Andrello e George Grunberg, com a diretoria da FOIRN.

Passei os anos de 1993 a 1998 adiando o ingresso no doutorado. Estive nesse tempo dividido entre ações indigenistas, idas a campo, redação de artigos, atividades de gestão pública e magistério. Mas o Noroeste Amazônico continuava norteando e de certa forma definindo minha agenda. Desde janeiro de 1995 até fevereiro de 1998 dediquei-me também à direção do importante Arquivo Público do Estado do Pará. Nesse período também ministrei dois cursos na recém-criada especialização em História da Amazônia, da Universidade Federal do Pará, atualmente o Programa de Pós-Graduação em História da Amazônia dessa Universidade. Essas atividades, contudo, não me impediram de continuar as pesquisas no campo e no próprio Arquivo Público voltei a trabalhar com a documentação histórica.

No período em que voltei a vasculhar os arquivos em Belém, tive o privilégio de conviver em proximidade com o antropólogo Jorge Pozzobon, especialista nos Maku, que passou a atuar no Museu Goeldi em 1998. A ele devo muito das discussões sobre as relações sociais, a etnografia, as políticas coloniais e a história dos indígenas do Noroeste Amazônico, que aparecerão implícitas em várias das minhas reflexões posteriores, principalmente no artigo que escrevemos juntos, um texto que apresenta um documento histórico até então inédito, um "relatório de viagem" de um comerciante do início do século XX, que encontrei nos arquivos da Diocese de São Gabriel, com o auxílio generoso do Bispo progressista Dom Walter Ivan de Azevedo (MEIRA; POZZOBON, 1999).

O projeto de doutorado estava maduro, mas novamente teve que ser adiado. Em março de 1998, assumi o cargo de presidente da Fundação Cultural do Município de Belém – FUMBEL, com status e funções equivalentes a uma secretaria municipal de cultura, onde permaneci até outubro de 2002. Em novembro de 2002, fui chamado pelo presidente da república eleito, Luís Inácio Lula da Silva, a compor a equipe de transição de governo, que duraria até o dia 31 de dezembro daquele ano. Fui a Brasília para passar dois meses, com a missão de coordenar os

[5] O preconceito diminuiu um pouco nos últimos anos com o fortalecimento do movimento indígena nessa região, e duas iniciativas da ACIMIRN se destacaram recentemente na garantia dos seus direitos: o reconhecimento do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro pelo IPHAN como patrimônio cultural do Brasil, cujo Dossiê foi coordenado pela botânica Laure Emperaire; e a criação pela FUNAI do GT de identificação da Terra Indígena Jurubaxi/Téa, cujo relatório, coordenado pela antropóloga Lúcia Hussak van Velthem, foi concluído em 2014.

trabalhos do Ministério da Cultura – MinC, e da Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Ocorreu, no entanto, o convite do novo ministro da cultura, Gilberto Gil, para que eu compusesse sua equipe. Fui Secretário de Patrimônio, Museus e Artes Plásticas até agosto daquele ano, e Secretário de Articulação Institucional até fevereiro de 2007.

Em todo esse período afastei-me completamente das atividades acadêmicas. O Noroeste Amazônico ficou cada vez mais distante para mim. No MinC, como um dos dirigentes do ministério, participei da criação das políticas culturais com povos indígenas, em vigor até 2015: o "Prêmio Culturas Indígenas" e os "Pontos de Cultura Indígenas", assim como a inclusão dos povos nativos na composição do novo Conselho Nacional de Políticas Culturais – CNPC. Os indígenas do rio Negro beneficiaram-se dessas iniciativas, inclusive através do IPHAN, com a criação do "pontão de cultura" na FOIRN e o reconhecimento como patrimônios culturais do Brasil a Cachoeira de Iauaretê e o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro.

Em março de 2007, ocorreu uma mudança mais radical. Fui convidado pelo Presidente da República para assumir o cargo de presidente da FUNAI, no qual permaneci por mais de cinco anos, deixando-o em abril de 2012. Por razões óbvias, essa nova função me fez retornar ao Noroeste Amazônico, mas dessa vez exclusivamente em atividades de condução da política indigenista, como representante do Estado. Logo em 2007, promovi em São Gabriel da Cachoeira uma reunião de trabalho do Presidente Lula com lideranças indígenas brasileiras, seguida do lançamento nacional da chamada "Agenda Social dos Povos Indígenas. Foi um acontecimento marcante na trajetória da política indigenista do governo Lula, de promoção do diálogo institucional e da mediação de conflitos por uma FUNAI politicamente empoderada.

Em relação aos temas fundiários, como presidente da FUNAI publiquei em 2011, após longa espera, o relatório de identificação da Terra Indígena Cué-Cué/Marabitanas, no alto rio Negro, declarada posteriormente pelo Ministro da Justiça em 2013, a última TI a ser homologada naquele trecho da fronteira, completando o conjunto das terras do alto rio Negro, juntamente com a Terra Indígena Balaio, que foi homologada pelo Presidente da República em 2009. Também retomei os trabalhos de identificação de Terras Indígenas no médio rio Negro, em Barcelos e Santa Isabel do rio Negro, com a reinstalação dos GT's reivindicados por aquelas comunidades.

Em resumo, depois de 10 anos de minha última pesquisa acadêmica de campo, em 1997, voltei ao rio Negro tentando reatar as relações de compromisso com a região e seus habitantes. Por outro lado, constatei o quanto a região havia mudado, sobretudo com o aumento da migração de indígenas para as cidades de São Gabriel e Santa Isabel, com perdas e ganhos, pois também o movimento indígena havia crescido e se consolidado no médio e baixo rio Negro, inclusive nos campos da educação e cultura diferenciadas. Uma nova geração de indígenas, escolarizada, porém

nem sempre conectada com os conhecimentos tradicionais, busca novos destinos no incipiente mercado de trabalho local, nem sempre satisfatórios.

Desde abril de 2012, quando deixei a presidência da FUNAI e passei a trabalhar no Ministério da Educação, decidi retomar minhas pesquisas com vistas à elaboração de uma Tese de Doutorado. No próprio MEC, comecei a trabalhar em 2013 com uma iniciativa apresentada pela FOIRN ao Ministro da Educação, a criação do Instituto de Conhecimentos Indígenas e Pesquisa do Rio Negro – ICIPRN, dirigida aos jovens indígenas que terminam o ensino médio e querem obter uma formação de nivel superior. Nesse caso o ICIPRN ofereceria uma formação de caráter intercultural, fortemente voltada à pesquisa, inclusive com a participação de professores indígenas escolhidos dentre seus mestres tradicionais, que se somariam aos professores formados nos cânones do conhecimento científico ocidental. Uma experiência de trocas simétricas entre culturas e conhecimentos. Por conta desse projeto fui duas vezes à São Gabriel da Cachoeira em 2013, o que ofereceu condições de reavivar memórias e inspirações para o trabalho acadêmico e a elaboração desta Tese.

Depois de todas as experiências acadêmicas, indigenistas e de gestão pública, retomei a ideia do doutorado iniciando pela análise do meu material dos anos 1990, principalmente de campo, buscando uma nova reflexão sobre ele. Por isso, partes desta Tese seguem de perto o material de minha dissertação de mestrado e de outras reflexões daquele período, mas reciclados por um olhar mais agudo.

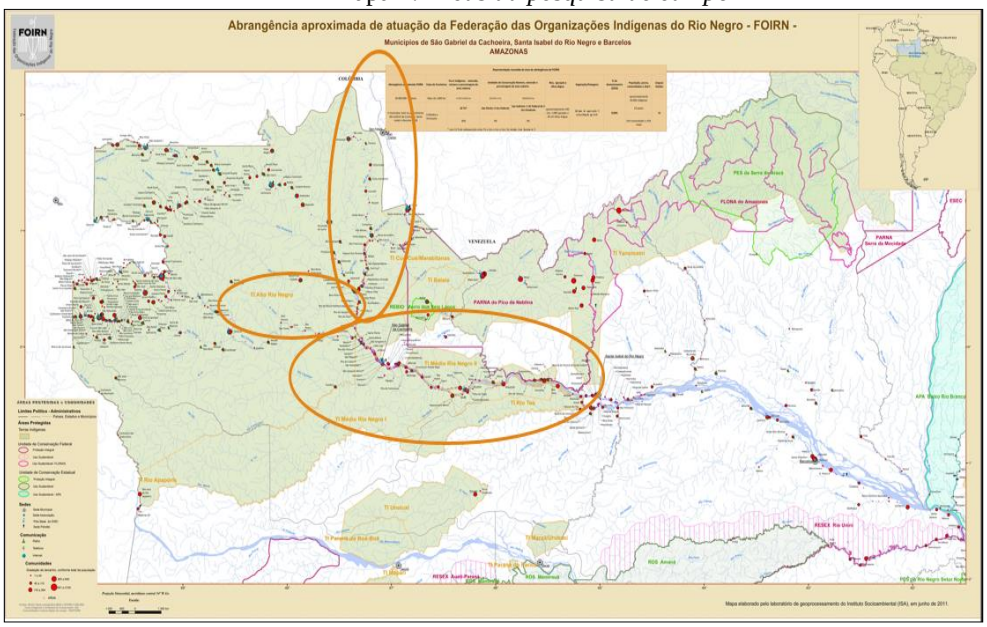
Decidi compor um "mélange" de antropologia e história, e encontrei essa possibilidade no Programa de Pós Graduação em Memória Social da UNIRIO, onde pude transitar por esses temas, ou pelo menos com temas indígenas amazônicos, graças ao professor orientador José Ribamar Bessa Freire, profundo conhecedor da história indígena brasileira, da Amazônia e do Noroeste Amazônico em particular. Como já me referi, minha formação sempre misturou várias disciplinas e experiências, inclusive de natureza política. As disciplinas que fiz no PPGMS demostraram e reforçaram o acerto de minha opção, pois enriqueceram-me com ensinamentos provenientes da bibliografia teórica variada desse programa, que vai da antropologia à psicanálise, da filosofia à história, passando pela linguagem.

Esta Tese está inserida em um contexto de retomada da atividade acadêmica. Ela é tanto uma proposta de releitura e ampliação de minha dissertação de mestrado e de outros textos que escrevi posteriormente a ela, quanto a inclusão de novas fontes documentais escritas e orais. E o desafio maior que é a tentativa de cruzar essas informações, através de um fio condutor coerente. Fundamentalmente, é reavivar memórias e contar uma história que também faça sentido político às novas gerações de indígenas do Noroeste Amazônico.

1.2 O CAMPO E AS FONTES

Entre 1990 e 1997 realizei uma série de pesquisas de campo entre os povos nativos do rio Negro, somando no total cerca de onze meses de trabalho. Estive nessas ocasiões com várias famílias e indivíduos dos povos Werekena, Baré, Baniwa, Tukano e Maku, nas comunidades localizadas nos rios Xié, Curicuriari, Marié, alto e médio rio Negro, inclusive nas cidades de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro. Uma boa parte do material coletado naqueles anos não tinha sido utilizado e permanecia à espera de análise.

Mapa 1: *Áreas da pesquisa de campo*



Fonte: Instituto Socioambiental (c2017).

Na primeira ida a campo no início de 1990, realizei um "sobrevoo" na região e fiz meus primeiros contatos com os interlocutores indígenas do rio Xié. No final desse ano, como já destaquei, fiz um campo específico para a perícia antropológica encomendada pelo MPF, na região do médio rio Negro. Ali coletei informações demográficas, o perfil étnico das famílias, das atividades econômicas, das histórias de vida e das localidades, informes sobre o território, práticas rituais e informações linguísticas. A metodologia utilizada incluiu a observação direta, entrevistas abertas, gravadas com alguns anciãos, documentação fotográfica e entrevistas dirigidas com todos os chefes de família, somando 407 fichas.

Em setembro de 1991, fui novamente ao rio Xié, na companhia de um dos comerciantes que atuava naquele rio, o que me permitiu observar diretamente as formas de relacionamento entre um

patrão e seus fregueses. Em 1992, quando lá permaneci cerca de trinta dias também no mês de setembro, pude vivenciar experiências diretas com os Werekena e Baré, tanto na vida cotidiana das comunidades e sítios como nas barracas de piaçaba. A metodologia de pesquisa nesse período foi baseada na observação direta, tanto com o comerciante quanto com os indígenas, separadamente. Parte dos resultados dessas duas experiências de campo resultaram em minha dissertação de mestrado de 1993.

Com a perspectiva de aprofundar meus dados sobre o tema do aviamento, estava cada vez mais claro para mim que deveria buscar informações das histórias dos indígenas com os comerciantes ou patrões, desde pelo menos o início do século XX. Isto exigiu novas viagens a campo, que fiz em 1996 e 1997, acompanhado da antropóloga Lúcia Hussak van Velthem, quando estivemos juntos nos rios Xié e Uaupés. Nessas incursões colhi depoimentos sobre as relações de comerciantes e indígenas, sobretudo na comunidade de Taracuá, e nos arquivos da Diocese, em São Gabriel da Cachoeira. Essas foram minhas últimas pesquisas de campo no rio Negro.

A pesquisa nos arquivos e bibliotecas desdobrou-se em duas vertentes: o levantamento de fontes documentais primárias e o arrolamento de dados existentes nas obras dos viajantes e/ou outras fontes secundárias, apresentados na bibliografia. A prioridade foi dada aos arquivos e bibliotecas localizados nas cidades de São Gabriel da Cachoeira, Manaus, Belém e Rio de Janeiro, que possuem acervos sobre o tema e a região estudados. Em São Gabriel o arquivo da Diocese, em Manaus o do Museu Amazônico da Universidade Federal do Amazonas, em Belém os acervos do Arquivo Público do Pará, do Museu Paraense Emílio Goeldi e da Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, e no Rio de Janeiro o arquivo do Serviço de Proteção aos Índios, do Museu do Índio.

Além das fontes manuscritas consultadas nos Arquivos acima referidos, utilizei as fontes impressas sobre a história do Noroeste Amazônico, que são muitas e variadas. Destaco aqui apenas as mais importantes. Do século XVI vem o relato de Garpar de Carvajal, com as primeiras referências ao rio Negro. As informações mais detalhadas sobre os povos indígenas nos chegariam a partir dos séculos XVII e XVIII, oriundas majoritariamente de crônicas de religiosos, principalmente jesuítas, em que se destacam os relatos de Cristóbal de Acuña, de Antonio Vieira, de Samuel Fritz, de João Felipe Betendorf, de José Gumilla, de José de Moraes e de João Daniel. Há também os testemunhos importantes de Bernardo Pereira de Berredo, do carmelita Vitoriano Pimentel, dos cientistas La Condamine e Alexandre Rodrigues Ferreira, e dos militares e burocratas, como José Monteiro de Noronha, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, Francisco Xavier de Mendonça Furtado e Manoel da Gama Lobo D'Almada, estas

últimas fontes, compiladas respectivamente por Marcos Carneiro de Mendonça e Arthur Cesar Ferreira Reis.

No século XIX, há registros importantes dos naturalistas viajantes como Alexandre von Humboldt, Joannes von Natterer, Spix e Martius, Richard Spruce, Henri Coudreau, Ermano Stradelli, entre outros. Há também algumas obras "historiográficas" como as de Inácio de Cerqueira e Silva, Antonio Baena, André Fernandes de Souza e Lourenço Araújo e Amazonas, muitas publicadas na Revista do IHGB. No início do século XX, o Bispo Dom Frederico Costa produz um relatório de viagem importante sobre a região, além das publicações de Tenreiro Aranha na Revista do Archivo do Amazonas. Foram realizadas também nesse século viagens de exploração geográfica e científica que nos legaram registros, como as de Boanerges Lopes de Souza e José Cândido de Melo Carvalho, além do célebre relatório de Curt Nimuendaju ao SPI.

Em outra frente de pesquisas, contei com o relevante auxílio de fontes secundárias e estudos arqueológicos e de etnografias modernas, sobretudo para a apresentação geral dos povos Tukano, Aruak e Maku. Finalmente, valho-me das valiosas publicações da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN e o do Instituto Socioambiental – ISA. Registro que esse vasto material está indicado na bibliografia, e não esgota a imensa literatura etnográfica já produzida sobre (e com) esses povos.

1.3 O TEMA E O PROBLEMA

O tema central desta tese é a constituição e persistência do sistema de aviamento no Noroeste Amazônico. Em outras palavras, a tenacidade de um modelo de realização de trocas comerciais baseadas no escambo e na dívida. Este tema conduz necessariamente à abordagem do processo colonial e da história indígena nesse território tradicionalmente ocupado por povos nativos de língua Tukano oriental, Aruak e Maku, ao longo dos últimos quatro séculos. Na sua gênese, nos séculos XVII e XVIII, essa forma de escambo fornecia, para os mercados de Belém e São Luís, como também os de Portugal, tanto escravos quanto drogas do sertão. Em fluxo inverso, mercadorias e produtos diversos, de origem colonial e europeia, penetraram crescentemente os sertões mais distantes da Amazônia. Muitos indígenas foram vítimas da escravidão ou sobreviveram e atuaram nas margens do regime de violência implantado no Grão-Pará. Tal permuta a crédito persistiu no correr do tempo, consolidando-se nos séculos XIX e XX, e vigorando até os desdobramentos atuais do comércio extrativista e de outras relações sociais fincadas na economia da dívida.

Como forma de pagamento pelas mercadorias adiantadas pelos mercadores externos, alguns povos nativos entregavam-lhes cativos e especiarias, ou seja, estabeleciam vínculos de comércio a crédito. O sistema de aviamento constituiu-se na Amazônia como um modelo que implica a formação de uma cadeia de escambo entre, de um lado, comerciantes/patrões e, de outro, produtores/fregueses, ambos situados, respectivamente, como elos de uma corrente, entre dois polos sociopolíticos hierárquicos, marcados por relações de dominação e dependência em função da dívida estabelecida.

Minha hipótese nesta tese é que o sistema de aviamento, que atingiu seu ápice durante o chamado ciclo da borracha, entre 1850 e 1920, se estruturou muito antes, ao longo dos séculos XVII e XVIII, e sobrevive até o presente século. Advogo que no Noroeste Amazônico, a região analisada neste trabalho, o sistema de aviamento assumiu uma característica estruturante do colonialismo, contudo, não teve forças suficientes para destruir o sistema social indígena dos Tukano, Aruak e Maku.

Essa perspectiva do sistema de aviamento como estruturante está fincada na noção acentuada pelo historiador Fernand Braudel, em cuja visão, tal sistema seria uma realidade de tempo longo, ou, em suas palavras, caminharia "sobre as estradas tranquilas e monótonas da longa duração" (1978, p. 69). Inspirado pelo pensamento estruturalista de Lévi-Strauss, Braudel assinala a importância da noção de estrutura em sua abordagem:

> Para nós, historiadores, uma estrutura é sem dúvida, articulação, arquitetura, porém mais ainda, uma realidade que o tempo utiliza mal e veicula mui longamente. Certas estruturas, por viverem muito tempo, tornam-se elementos estáveis de uma infinidade de gerações: atravancam a história, incomodam-na, portanto, comandam-lhe o escoamento [...]. A dificuldade, por um paradoxo só aparente, é discernir a longa duração no domínio onde a pesquisa histórica acaba de obter seus inegáveis sucessos: o domínio econômico. Ciclos, interciclos, crises estruturais ocultam aqui as regularidades, as permanências de sistemas, alguns disseram de civilizações – isto é, velhos hábitos de pensar e de agir, quadros resistentes, duros de morrer, por vezes contra toda lógica (BRAUDEL, 1978, p. 41-78).

Adotando essa noção, como assinalo no capítulo 3, enfatizo que no caso do Noroeste Amazônico, o sistema de aviamento não pode ser encarado apenas como um fenômeno relevante de um certo "período" ou "ciclo" da história do processo colonial e pós-colonial daquela região. Ao contrário, como estrutura de longa duração, ele se "infiltrou" de forma persistente - "duro de morrer" -, nas relações sociais dos povos indígenas e dos agentes do colonialismo.

Desde sua formação, o sistema de aviamento, além da rede hierárquica de patrões e fregueses, acarretou deslocamentos compulsórios de indivíduos e famílias indígenas, e provocou doenças e mortes, fugas das áreas de exploração e alianças comerciais. Estabeleceu vínculos de poder e sujeição, de compadrio e parentesco, suscitou resistências entre os diversos atores engajados no sistema. Adaptou-se, também, aos fatores ecológicos do Noroeste Amazônico, transtornando o território e suas sociabilidades. Várias formas de convivência por ele instauradas permanecem vivamente presentes na atualidade, coexistindo com as práticas evocadas pelo sistema social indígena.

A compreensão desse complexo quadro, além da noção "braudeliana" de longa duração, requereu o apoio do conceito de "condição colonial", proposto por Alfredo Bosi (1992). Particularmente inspiradora é sua análise sobre a economia açucareira no nordeste brasileiro, vista não somente como sistema de produção econômica, mas como experiência cultural, ou uma "condição colonial" vivida pelos escravos. Considero esta interpretação de Bosi, que joga luz sobre a memória cultural, adequada para a análise do tema desta tese, mesmo se tratando de povos, épocas e espaços geográficos distintos.

Partindo da compreensão de Bosi, o cotidiano das dinâmicas sociais e políticas no Noroeste Amazônico tem a marca das estruturas fincadas no passado, ou seja, a mencionada realidade de "longa duração" do sistema de aviamento é plasmada na contemporaneidade como representando uma "condição colonial". Seguindo seu raciocínio:

> [A condição colonial] atinge experiências mais difusas do que as regularidades da produção e do mercado. Condição toca em modos ou estilos de viver e sobreviver. [...] A condição senhorial e a condição escrava supunham um desempenho de papéis no sistema produtivo, objeto de uma análise funcional da economia do açúcar, mas não se reduziam ao exercício das ações correspondentes a esses mesmos papéis. Condição traz em si as múltiplas formas concretas da existência interpessoal e subjetiva, a memória e o sonho, as marcas do cotidiano no coração e na mente, o modo de nascer, de comer, de morar, de dormir, de amar, de chorar, de rezar, de cantar, de morrer e ser sepultado (BOSI, 1992, p. 26-27).

Pelo caminho sugerido por Bosi, sublinho que, para além das relações puramente econômicas estabelecidas entre mercadores e fornecedores indígenas, ou patrões e fregueses, as vinculações mercantis do sistema de aviamento constituíram no Noroeste Amazônico um certo *modus vivendi*. Esse sentido está subjetivado e expresso nas relações sociais de dominação e clientelismo, como também nas memórias indígenas dessas experiências. Voltarei às memórias mais adiante.

Cabe aqui pontuar que embora minha abordagem privilegie o sistema de aviamento como condição colonial de longa duração, não abdiquei nesta tese de alguns recortes temporais. Explorei, com adaptações, duas classificações já realizadas, as de Robin Wright (1992), e de Silvia Vidal e Alberta Zucchi (1999). Wright propôs uma cronologia do processo colonial no Noroeste Amazônico: o primeiro período, de 1730 a 1760, seria a época das primeiras explorações e comércio de escravos indígenas; o segundo de 1761 a 1800, estaria marcado pelos descimentos e aldeamentos; o terceiro entre as décadas de 1830 e 1860, focaria o comércio mercantil e os programas governamentais de "catequese e civilização" dos indígenas; o quarto, entre 1870 e 1920, marcado pelo primeiro ciclo da borracha; e o quinto e último entre 1914 e a década de 1990, o período das missões. Silvia Vidal e Alberta Zucchi propuseram um ordenamento em três períodos: o primeiro dos séculos XV a XVII, marcado pela consolidação e desaparecimento dos "macrossistemas políticos indígenas"; o segundo no século XVIII, quando teria havido o surgimento e extinção das "confederações multiétnicas"; e um terceiro entre 1798 e 1830, quando haveria o surgimento e consolidação do "sistema de dívidas" e da "cultura de fronteira".

Minha hipótese, como dito acima, é de que tal sistema não somente foi implantado desde o início do processo colonial, como persistiu pelos últimos quatro séculos. Os autores, como podemos observar, enquadraram o sistema de aviamento ("economia mercantil" e "sistema de dívidas") como um fenômeno iniciado no princípio do século XIX e continuado no período da borracha. Robin Wright, que não incluiu em sua cronologia o período entre 1640 e 1730, quando o rio Negro já se integrava ao regime colonial, flexibiliza seu recorte temporal: "a única vantagem dessa periodização é que permite concentrar as diversas formas (sócio-político-econômico-religioso) de contato e as transformações nas sociedades indígenas decorrentes da imposição dessas formas" (WRIGHT, 1992). É importante não negligenciar esse destaque, feito por Wright, de que houve "outras formas de contato", as quais sempre estiveram imbricadas entre si no bojo do processo colonial. Sendo assim, jogando mais luz na questão do aviamento, adapto as periodizações acima somente como inspiração para desfraldar um pano de fundo temporal e delimitar certos "eventos" que ajudam na compreensão da historicidade do aviamento.

Registro que separações cronológicas em etapas ou períodos têm um caráter meramente sistemático, sendo na verdade a definição do curso dos acontecimentos e a interpretação sobre eles, uma das possíveis abordagens em termos diacrônicos. Muitos aspectos, como é o caso do sistema de aviamento, se vinculam ao "tempo longo", e há aqueles que se perdem definitivamente conforme a profundidade das rupturas, como foi o caso do "apagamento" de algumas línguas indígenas. Ao contrário de trajetos lineares, as histórias são feitas de bruscas transformações, lembranças, permanências e também de perdas irreparáveis ou novas aquisições. Embora não desconsidere os

recortes temporais, não utilizo nesta tese uma linearidade cronológica na apresentação do tema e no roteiro dos capítulos.

Volto agora a questão das memórias. Como evoquei acima, a noção de condição colonial implica considerar seriamente as memórias individuais e coletivas, além das fontes documentais escritas. Para esse diálogo entre história e memória, me valho das sugestões apontadas por Gérard Namer (1987), a partir de sua leitura crítica de quatro obras de Maurice Halbwachs,[6] sobre a memória social. Namer busca responder nos textos que considera essenciais daquele autor a seguinte pergunta: "o que é a memória coletiva?", e afirma que Halbwachs, na evolução de seu pensamento, chega à concepção de que a "memória individual é social porque ela é intelectual; os instrumentos de que ela se serve são os da inteligência; localizar uma lembrança é utilizar a nossa inteligência presente, aquela que depende de nossa sociedade para ligar a imagem a um lugar, a uma forma, a um nome, a uma reflexão" (NAMER, 1987, p. 22-23).

Essa linha de pensamento indica que nossa memória é de origem social porque seu esforço consiste em partir da maneira atual de compreender as "circunstâncias da lembrança"; de buscar um passado pessoal que é "reconstruído antes de se deixar reviver"; e também porque utiliza noções relacionadas a todos os grupos que atravessam ou atravessaram nossa existência: toda lembrança está em relação "com a vida material e moral das sociedades às quais nós fazemos parte"; e finalmente que a memória social remete a uma "totalização de um grande número de memórias coletivas" (NAMER, 1987, p. 23). Para Halbwachs, "o ponto de partida do estudo do que é social na nossa memória individual está ligado ao esforço de rememoração e ao esforço de localização da lembrança", ou seja, "a rememoração é uma reflexão, e é na medida em que a reflexão utiliza a inteligência que nossa memória seria social". Importante notar que a memória social, por essa interpretação, seria uma "memória cultural" (NAMER, 1987, p. 23-30). Em sua leitura crítica de Halbwachs, Namer aproxima as duas abordagens: a da história e a da memória, articulação esta negada pelo autor de "A Memória Coletiva".

Seguindo essa trilha aberta por Halbwachs e Namer, considero relevante e mesmo necessária, para a análise do sistema de aviamento, o diálogo intenso entre memória e história. Essa não é uma tarefa simples nem fácil. Busquei, para me apoiar nessa perspectiva que vincula história e memória, as reflexões do filósofo Paul Ricoeur (2007), quando faz um denso esforço de relacionar memória viva e história escrita, considerando também o importante fenômeno do esquecimento. "Para que [essa relação entre história e memória] se realizasse", diz Ricoeur, "seria preciso exorcizar a suspeita de que a história continua a ser um dano para a memória"

[6] São estas: "Les Cadres Sociaux de la Mémoire" (1925); "La Mémoire Collective Chez les Musiciens" (1939); "La Topographie Légendaire des Evangiles" (1941) e "La Mémoire Collective" (1950).

(2007, p. 154). Em seu livro "A Memória, a História, o Esquecimento", Ricoeur trata do que ele chama de "fase documental" da memória, afirmando o seguinte:

> Será preciso, contudo, não esquecer que tudo tem início não nos arquivos, mas com o testemunho, e que, apesar da carência principal de confiabilidade do testemunho, não temos nada melhor que o testemunho, em última análise, para assegurar-nos de que algo aconteceu, a que alguém atesta ter assistido pessoalmente, e que o principal, se não às vezes o único recurso, além de outros tipos de documentação, continua a ser o confronto entre testemunhos (RICOEUR, 2007, p. 154-156).

Ao analisar a obra de Ricoeur, Jeanne Marie Gagnebin (2009) chama a atenção para o sentido de "ajuntamento" entre história e memória feito pelo autor francês. Segundo ela, "a interpretação de Ricoeur que realça os abusos e os perigos da história como *graphè* (escrita) e como disciplina, tende a proteger a memória ao livrá-la desses riscos e ao ressaltar sua vitalidade essencial" (GAGNEBIN, 2009, p. 181).

À luz das referências de Ricoeur, cabe lembrar que nesta tese procuro fazer uma análise de um processo marcado pelo contato entre a colonização europeia e as sociedades indígenas, em que os "testemunhos" podem ser encontrados na oralidade e na documentação escrita. Desse modo, em perspectiva interdisciplinar, minha abordagem recorre a metodologias complementares de pesquisa em documentos primários e secundários, e através da observação direta em campo e do registro de narrativas orais. Procuro cruzar essas fontes em algumas situações históricas em que foi possível fazê-lo. Recorri também às minhas próprias memórias e experiências no Noroeste Amazônico, evidenciadas em várias partes do texto, sobretudo naquelas de caráter mais memorialístico e etnográfico. Vislumbro, desse modo, articular o passado através do cruzamento entre história e memória. Nesta tese, o tema e os problemas que levanto e que procuro discutir, assim como os conceitos acima referidos e outros que indico ao longo do texto, estão presentes nos capítulos que adiante apresento resumidamente.

No capítulo 2 faço uma descrição panorâmica do mosaico de povos indígenas do Noroeste Amazônico, das famílias linguísticas Tukano oriental, Aruak e Maku.[7] Em seguida apresento essa região e as relações que os indígenas estabelecem com seus territórios na atualidade, como também sua antiguidade de ocupação. Procuro demonstrar que os povos indígenas do Noroeste Amazônico constituíram historicamente um complexo sistema social, cuja dinâmica variável e

[7] Estão fora do escopo desta Tese os Macuxi, Wapixana, Taurepang, Patamona e Ingaricó que vivem na bacia do rio Branco, o maior afluente do rio Negro; os Yanomami, presentes em várias aldeias situadas nos afluentes da sua margem esquerda, os rios Padauiri, Marauiá, Inambu e Cauaburis, como também em Roraima e na Venezuela; e os Waimiri-Atroari, habitantes do rio Jauaperi, afluente da margem esquerda do baixo rio Negro.

fluida existe desde pelo menos o século I antes de Cristo, e constitui uma realidade estrutural na região, mesmo após ter sido contínua e violentamente confrontado com a colonização de matriz europeia a partir do século XVII.

Dou início ao capítulo 3 narrando como cheguei ao tema desta Tese e na sequência apresento mais detalhadamente a constituição do sistema de aviamento, desde as origens do termo até seu estabelecimento histórico e conceitual como sistema específico na Amazônia. Procuro, ao final, explicitar o caráter estrutural desse modelo, aplicável à análise do processo colonial do Noroeste Amazônico, e como persistiu até os dias atuais, indicando alguns exemplos dessa permanência.

Apresento no capítulo 4 uma descrição etnográfica do sistema de aviamento, partindo do processo de trabalho extrativista da piaçaba tal como era realizado nas florestas e localidades do alto rio Xié no final do século XX, seguindo de perto minha dissertação de mestrado, mas reanalisando inteiramente as anotações de campo que a embasaram. Através do relato de minha primeira pesquisa de campo com os Werekena e Baré, desenho o contexto social do alto rio Negro e Xié em 1990. Discorro em seguida sobre a história indígena desse trecho, focando nas relações entre os produtores indígenas e comerciantes. Demonstro nessa etnografia como o sistema de aviamento persistia e constituía um fator estruturante das relações sociais, econômicas e culturais entre indígenas e não indígenas nos anos finais do século XX.

Os capítulos 5 e 6 se voltam para o passado mais distante. Meu objetivo no capítulo 5 é demonstrar que foi no decorrer do processo de confronto do macrossistema indígena, com o projeto colonial europeu que ali chegava no século XVII, que se deu o surgimento de uma economia da dívida, chamada posteriormente de sistema de aviamento. Procuro apresentar como a alta densidade demográfica e o fácil acesso pelos caminhos fluviais, tornou o vale do rio Negro uma das regiões mais cobiçadas pelos colonizadores. A marca indelével e permanente do colonialismo se dava pelo variado uso do trabalho compulsório. Detalho esse processo argumentando que foi baseado no escambo de mercadorias europeias, adiantadas em troca de escravos indígenas e produtos da floresta, que o sistema de aviamento foi plasmado no Noroeste Amazônico.

No capítulo 6, apresentarei o extenso percurso transcorrido entre 1798, ano da publicação da Carta Régia que aboliu o regime do Diretório dos Índios, e 1950, quando o sistema de aviamento se consolidou e se infiltrou fortemente na região, principalmente em decorrência da economia da borracha. Estou considerando que foi nesse longo período que as águas desse sistema, correntes e perenes como as dos próprios rios da região, ganharam volume, profundidade e constância.

No sétimo capítulo apresento algumas narrativas indígenas e histórias do sistema de aviamento no século XX, vinculando-o sobretudo ao tema da violência. Como opção metodológica, apresento inicialmente a íntegra de três narrativas indígenas evocativas das relações com os patrões/comerciantes, tal como se davam a partir de 1940 no médio e alto rio Negro. Elas falam por elas mesmas, e procuro anotá-las apenas no que é necessário. Finalmente articulo duas situações relevantes do início do século XX, baseadas em documentação e testemunhos de época. Nesse capítulo, meu objetivo é dar luz a certos tópicos "esquecidos" da história do sistema de aviamento, procurando, através dos testemunhos e das vozes dos próprios sujeitos, chamar a atenção sobre eles, fazendo um diálogo entre memória e história.

Finalmente, nas considerações finais, procuro demonstrar que o aviamento, - uma das prescrições que envolveu e enredou os povos indígenas e que certamente foi um caro tributo pago por eles ao processo colonial -, não foi imposto sem uma contrapartida ativa. No início, os Tukano, os Aruak e os Maku, tanto os "aldeados" quanto os "do mato", acionaram várias estratégias para responder aos seus interesses, nos seus próprios termos, transformando o processo colonial. Ou seja, se nesse território as ações colonialistas transtornaram profundamente o sistema social indígena, caracterizado como aberto e fluido, os nativos também atuaram sobre elas, conservando e atualizando constantemente seu sistema social ancestral.

Afirmo que o sistema regional indígena do rio Negro não sucumbiu ao regime de abusos promovido pelo sistema de aviamento, e também às violências que a ele se somaram ao longo da história. Ao contrário, os nativos constituem hoje, como ontem, a maioria da população do Noroeste Amazônico, e desde que entraram em contato com os projetos coloniais europeus e também a partir deles, operam tranformações, mudanças e adaptações nos seus modos de vida. A condição colonial, mesmo que dramática e por vezes trágica, também estabelece possibilidades de criação e transformação, com os comportamentos e protagonismos ativos e variados dos povos indígenas, sujeitos do/no processo colonial.

Esta tese pretende, finalmente, oferecer uma contribuição analítica que estimule o conhecimento desses processos. Constitui uma das justificativas para este trabalho colocar ao alcance dos seus sujeitos uma série de informações, documentos, bibliografias, além de oferecer uma narrativa coerente sobre as experiências traumáticas dos seus antepassados envolvidos no sistema de aviamento. Desejo que as novas gerações de indígenas do Noroeste Amazônico tenham cada vez mais vontade de aprofundar e desenvolver por eles mesmos e em seus próprios termos novas possibilidades de análise dos materiais disponibilizados pelas fontes historiográficas e pelas memórias de seus antepassados.

2. O NOROESTE AMAZÔNICO

> As etnografias têm mostrado a importância de uma perspectiva regional para entender o sistema social do Uaupés [...]. As sociedades indígenas do Noroeste [Amazônico] são interligadas por uma rede de vínculos sociais, comerciais, políticos e religiosos que desafia qualquer tentativa de definir sociedades individuais como entidades distintas e autônomas. As relações exogâmicas entre grupos, a especialização na manufatura de vários artefatos de natureza cerimonial, o intercâmbio de conhecimentos entre especialistas religiosos, a migração sazonal e o movimento de grupos, e a guerra e formação de alianças – todos estavam e estão entre os padrões mais significativos que produziram o que tem sido descrito como um sistema 'aberto' e 'fluido' de interdependência regional. [...] A questão fundamental para todas as sociedades do Noroeste é como manter as suas formas e estruturas de reprodução social e modos de ação dentro de uma situação histórica de contato permanente. Nesse sentido, a ação histórica, a sua relação com a situação de contato e a relação com seus processos internos de reprodução têm de ser entendidas como partes do mesmo processo (WRIGHT, 1992).

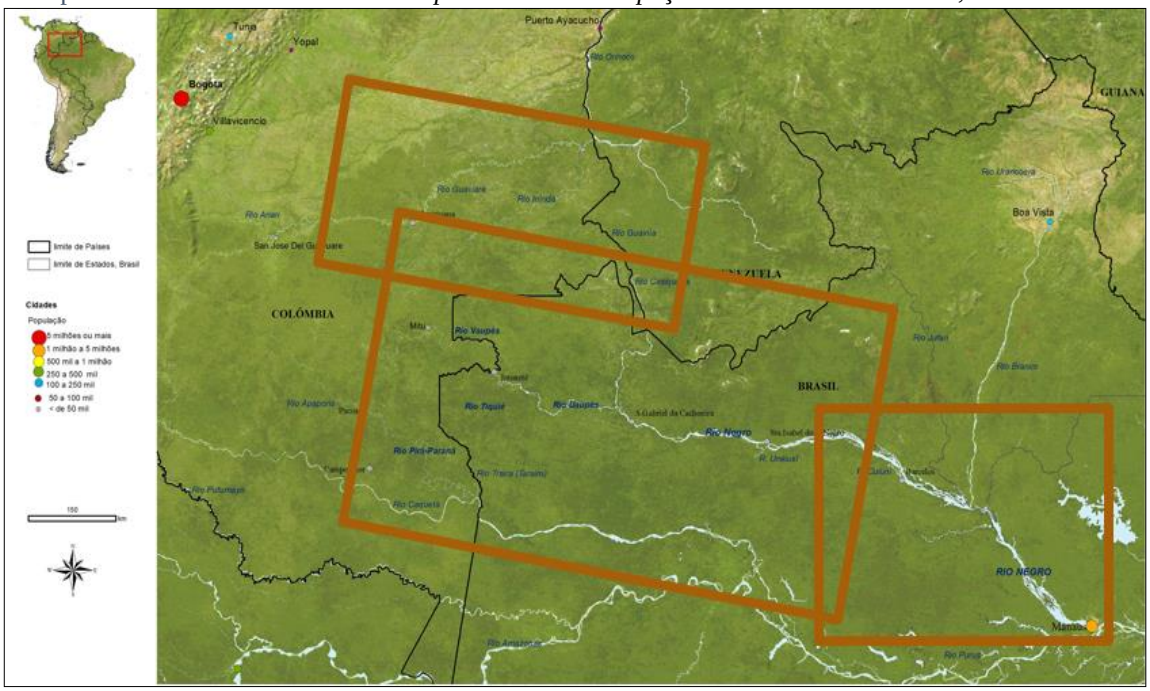
2.1. A PAISAGEM MULTIÉTNICA

2.1.1 Um mosaico de povos indígenas

Dentre os diversos coletivos sociais que ocupam atualmente o Noroeste Amazônico, o mais importante é formado pelos povos indígenas, que ali vivem há milhares de anos, representam a maioria da população, e conferem àquele território um caráter culturalmente específico e único. Embora parcelas importantes desses povos não sobreviveram à colonização, muitos resistiram e se transformaram ao longo do processo colonial. Em 2010, o censo do IBGE apontou no lado brasileiro da região uma população indígena de 48.133 indivíduos,[8] que representavam, respectivamente, 77%, 59% e 33% do total das populações dos municípios de *São Gabriel da Cachoeira*, *Santa Isabel do Rio Negro* e *Barcelos*.[9] Na Venezuela, pelo censo de 2001, a população indígena do Estado de Amazonas somaria 55.809 indivíduos, representando 79,2% da população total. Na Colômbia, em suas províncias de Amazonas, Guainía, Vaupés e Vichada (município de Cumaribo), foram recenseados 55.633 indivíduos indígenas em 2005, representando 54,2% do total populacional (IBGE, 2012; SCOLFARO et al., 2013).

[8] Estão computados aí uma parcela reduzida da população *Yanomami* que vive no estado do Amazonas.
[9] Se for incluída nessa conta a população indígena residente em Manaus e municípios circunvizinhos no baixo rio Negro ela chegaria a 71.112 indivíduos.

Mapa 2: *Noroeste Amazônico: zonas aproximadas de ocupação tradicional dos Tukano, Aruak e Maku*



Fonte: Instituto Socioambiental (c2017)

A maior parte desses povos é de origem Tukano oriental, Aruak e Maku.[10] Essa população vem crescendo pelo menos desde meados do século XX, após as drásticas reduções demográficas decorrentes do processo colonial e mais recentemente da sua intensiva exploração no extrativismo da borracha e outros produtos entre 1870 e 1950, quando alguns povos chegaram a ser ameaçados de desaparecimento. Nesse sentido, é relevante que no início do século XXI, passados quase quatro séculos de colonização, os indígenas dessa região alcancem uma base de 160.000 indivíduos, a grande maioria das pessoas vivendo em seus territórios ancestrais, na sua maior parte reconhecidos pelos respectivos estados nacionais.

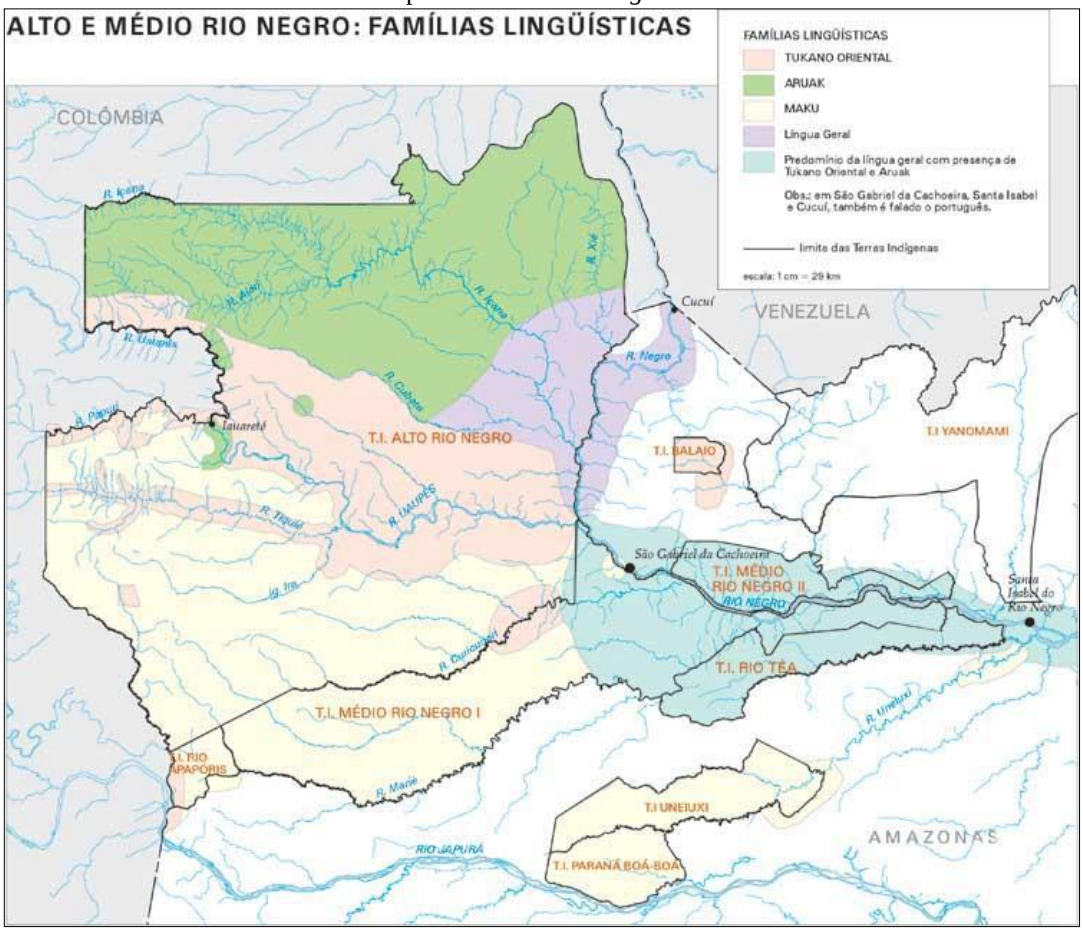
Mas foi somente a partir do final do século XIX, passados mais de dois séculos de colonização, que tais povos foram estudados de forma sistemática pelos primeiros etnógrafos e antropólogos profissionais. Ao longo desse período também foram produzidas documentações fotográficas, audiovisuais e coletados acervos etnográficos por antropólogos, missionários salesianos ou agentes governamentais, principalmente do Serviço de Proteção aos Índios - SPI e da 1ª Comissão Brasileira Demarcadora de Limites – CBDL[11]. Os primeiros estudos formaram

[10] Como os censos de cada país aqui utilizados datam de 2001, 2005 e 2010, atualmente essa população já é maior, embora não haja dados oficiais atualizados.

[11] No Brasil, parte significativa dos acervos etnográficos, fotográficos e documentais decorrentes dessas expedições estão no Museu Salesiano em Manaus; no Museu Goeldi e na 1ª CBDL, em Belém; e no Museu do Índio, no Rio de Janeiro.

um tripé que serve até hoje de embasamento para quaisquer pesquisas sobre os indígenas do Noroeste Amazônico, e foram produzidos em intervalos aproximados de vinte anos.

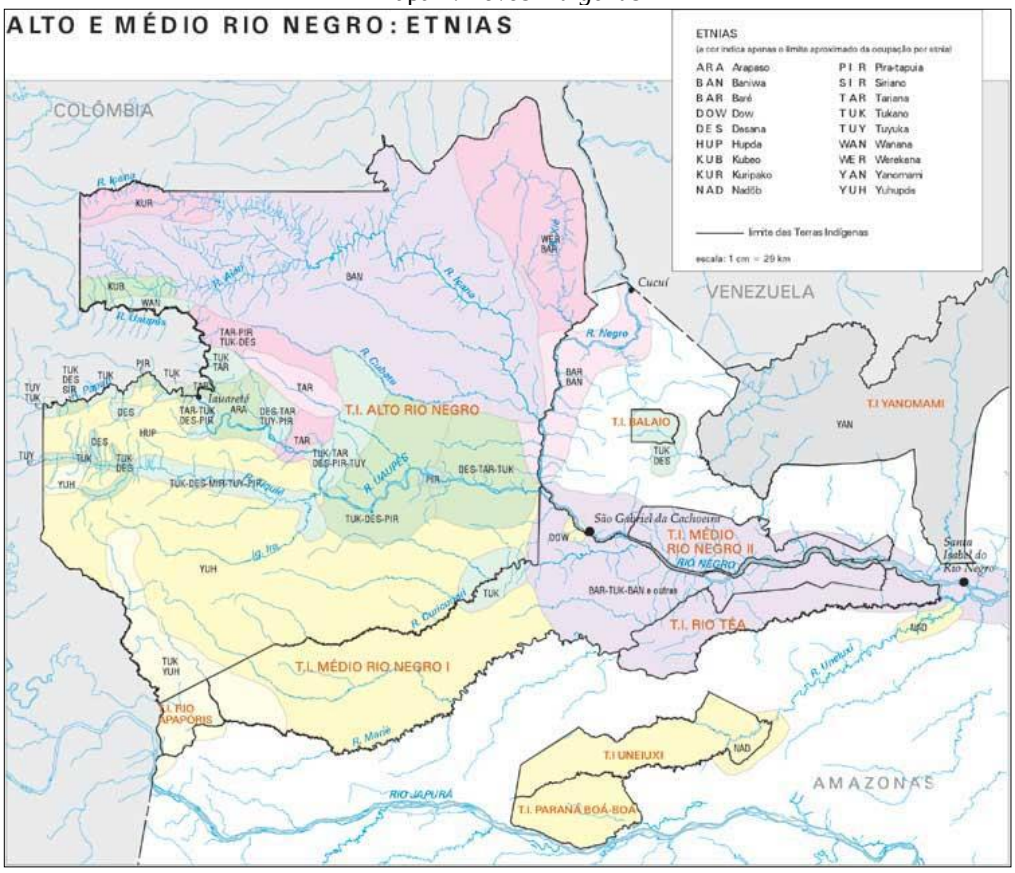
Mapa 3: *Diversidade linguística*



Fonte: CABALZAR; RICARDO (2006).

Esses estudos começaram, a partir da década de 1880, com Ermano Stradelli, que foi pioneiro nos levantamentos da mitologia, inclusive sobre o *Jurupari*, e nos levantamentos linguísticos sobre a língua nheengatu (STRADELLI, 1890, 1929, 1990). Depois, entre 1903 e 1905, Stradelli foi seguido por Theodor Koch-Grünberg (KOCH-GRÜNBERG, 2005, 2010), cuja vasta obra, resultado de longa permanência em campo, é seminal para qualquer análise sobre aquele território. Ele foi continuado pelo etnógrafo Curt Nimuendaju em 1927, cujo relatório produzido para o SPI, embora fruto de uma única e relativamente curta pesquisa de campo, é até hoje obra de referência fundamental (NIMUENDAJU, 2015).

Mapa 4: *Povos indígenas*



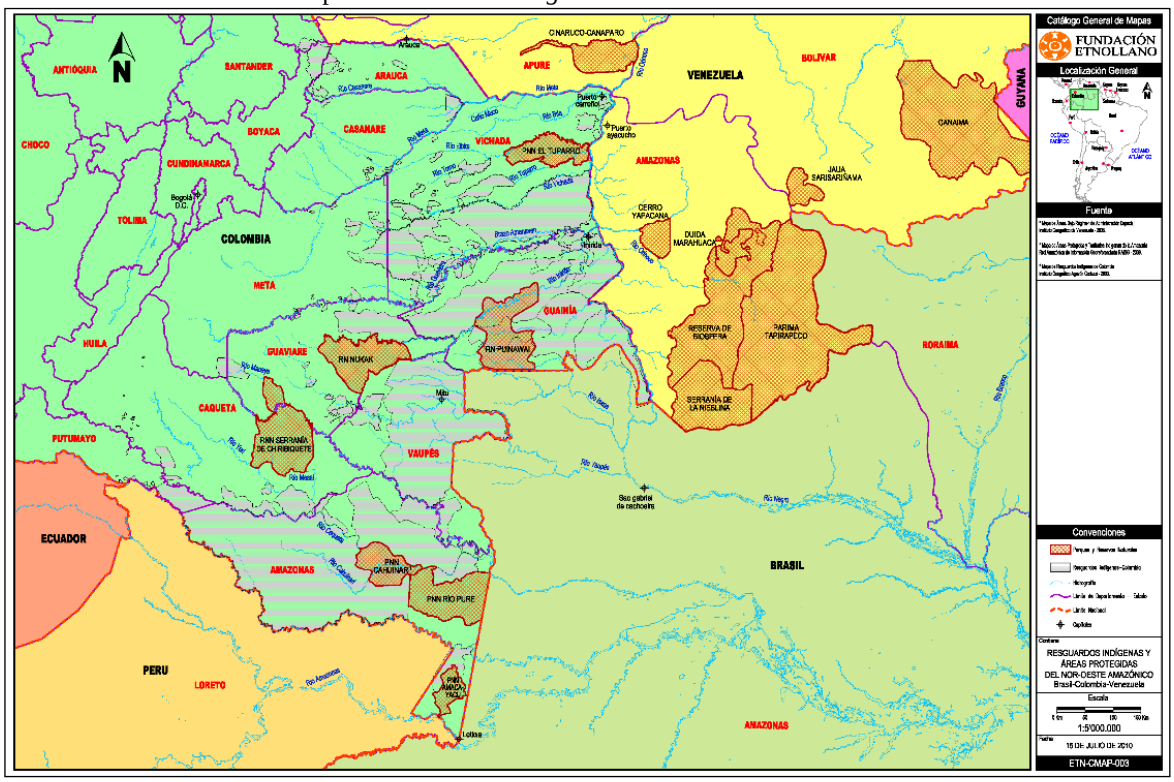
Fonte: CABALZAR; RICARDO (2006)

Nos anos 1950-1960, vários antropólogos e missionários realizaram pesquisas etnográficas de longa duração, via de regra com povos que possuíam "menos contato", inicialmente no alto Uaupés, na Colômbia, com destaque para os trabalhos de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1968) sobre os Desana, e de Irving Goldman (1968) sobre os Kubeo, acompanhados de estudos feitos no Brasil por Eduardo Galvão (GALVÃO, 1979) sobre mudança cultural e aculturação indígena. Entre os Salesianos pode ser citado o trabalho de Alcionílio Brüzzi da Silva (SILVA, 1962) sobre os povos Tukano do Uaupés brasileiro.

Como citarei ao longo deste capítulo, a partir do final da década de 1960, várias pesquisas resultaram em um conjunto de investigações que, divulgadas ao longo dos anos 1970-1980, conformaram um conhecimento cada vez mais aprofundado, sobretudo do mosaico de grupos exogâmicos da família Tukano oriental, habitantes da bacia do Uaupés e do Piraparaná. Em menor escala, também foram foco de importantes análises alguns povos Aruak, nas bacias do Içana e Guainía; e Maku, tanto no Brasil quanto na Colômbia. Desde a década de 1990, vários indígenas também têm se dedicado a produzir conhecimentos sobre suas próprias culturas e histórias, tanto no Brasil quanto na Colômbia, inclusive com a publicação de relatos míticos,

muitas vezes em colaboração com antropólogos, biólogos e outros profissionais não indígenas, em parceria com universidades, institutos de pesquisa e organizações não governamentais.

Mapa 5: *Territórios indígenas na Venezuela e Colômbia*



Fonte: Fundación Etnollano (c2017)

Os povos indígenas do Noroeste Amazônico têm uma compreensão holística de seus territórios, os quais são a fonte basilar da manutenção e reprodução da existência dos seres humanos e não humanos. Mais do que isso, os territórios "são" o todo formado pelos seres vivos e as coisas inanimadas, como as águas, as pedras, a terra. Nesse sentido, o território se define pelas relações dinâmicas e recíprocas dos povos e seus subgrupos entre si, e entre estes e os ambientes "natural" e "sobrenatural". Trata-se de territórios construídos e ordenados social e cosmologicamente, inclusive pela influência das estrelas e constelações que marcam o ciclo anual da vida (ANDRELLO, 2012; CABALZAR, 2010; RIBEIRO, 1995; SCOLFARO et al., 2013).

Sobre esses povos detecta-se uma anuência etnográfica acerca de três aspectos gerais que os caracterizam: (1) os Tukano e Aruak ocupam preferencialmente as margens dos rios e igarapés maiores, sendo sua economia baseada mais na agricultura da mandioca e na pesca, e menos na caça, enquanto os Maku preferem viver nas áreas próximas a pequenos igarapés, no centro das florestas, com uma economia fundada mais na caça, resultando numa mobilidade

espacial acentuada desses povos. Por isso os Aruak e Tukano são conhecidos como "índios do rio" e os Maku como "índios do mato"; (2) esses três grupos linguísticos possuem uma estrutura social hierarquizada, baseada em concepções cosmológicas em que os demiurgos criaram a humanidade em etapas, sendo que os povos ou suas subdivisões são hierarquicamente "superiores" ou "inferiores" conforme a ordem de emergência dos seus ancestrais míticos fundadores e uma função ritual específica; e (3) os Tukano, Aruak e Maku, embora sejam povos distintos, inclusive falando línguas diferentes, compartilham entre si uma série de características culturais, tanto materiais como simbólicas, mantendo entre si intensas relações de troca, inclusive rituais e matrimoniais. Dessa forma constituem um sistema social indígena aberto, de fronteiras culturais flexíveis, que caracteriza o território do Noroeste Amazônico, tanto etnograficamente, quanto pela geografia e pela história.

Apresento a seguir, resumidamente, as características de cada uma dessas famílias linguísticas, com maior detalhamento dos Aruak. Isso se deve ao fato de terem sido os primeiros povos enredados na constituição do sistema de aviamento, além de constituírem o foco principal de minhas pesquisas etnográficas no médio rio Negro e no rio Xié.

2.1.2 Os Tukano

Chamados nos tempos coloniais pelo termo genérico de *Boupés* ou *Buopés*,[12] os Tukano vivem principalmente nos rios Uaupés e seus afluentes Tiquié, Papuri, Querari e Cuduiari; no rio Negro à montante de Barcelos, e nos seus afluentes Curicuriari, Marié e Téa; na estrada que liga São Gabriel a Cucuí (BR-307), e nos rios Apaporis e Traíra, na divisa entre o Brasil e os departamentos de Guaviare e Vaupés, na Colômbia, onde ocupam o rio Piraparaná. São vários povos diferentes, com suas autodenominações, embora sejam mais conhecidos pelos seguintes etnônimos: Tukano *(Ye'pâ-masa* ou *Daséa)*, Desana *(~~U~~mu~~ɨ~~komasã)*, Kubeo *(Kubéwa* ou *Pamiwa)*, Wanana *(Kótiria)*, Tuyuka *(Dokapuara* ou *~~U~~tapinõmakãphõná)*, Pira-Tapuya *(Waíkana)*, Miriti-Tapuya *(Buia-tapuya)*, Arapaso, Karapanã *(Mu~~ɨ~~teamasa* ou *~~U~~kopinõpõna)*, Bará *(Waípinõmakã)*, Siriano *(Siria-masã)*, Makuna *(Yeba-masã)*, Tatuyo *(~~U~~merekopinõ)*, Yuruti *(Yu~~ɨ~~tabopinõ)*, Barasana *(Hanera)* e Taiwano *(~~U~~kohinomasã)* (BUCHILLET, 1990; CABALZAR; RICARDO, 2006).

A organização social comum aos diversos povos Tukano está baseada na troca de irmãs entre grupos patrilineares exogâmicos. Tais unidades patrilineares exogâmicas são diferenciadas pela língua, - que serve de registro identitário -, pela localização territorial e especialização artesanal que

[12] Esse termo genérico também incluía os Tariana, da família Aruak, que viviam no rio Uaupés.

fundamentam as trocas de bens entre grupos e/ou comunidades afins, e articuladas pela regra de exogamia linguística e um sistema de alianças prescritivas simétricas. Assim, é reconhecido como "parente" aquele que "fala da mesma maneira", enquanto os outros grupos, pelas regras de casamento, são potencialmente aliados. Ou seja, a língua proporciona a base da identidade e as diferenças linguísticas as possibilidades matrimoniais: casa-se somente com alguém que "fala diferente". Unidades linguística e exogâmica, portanto, são coincidentes. Esta diversidade linguística dos Tukano, longe de constituir um obstáculo a sua integração regional, determina, pelo contrário, a natureza de suas relações de parentesco entre os grupos exogâmicos (HUGH-JONES, 1979; JACKSON, 1983).

Os membros de um mesmo grupo linguístico, ou *sib*[13], se consideram como irmãos e se referem a um conjunto de irmãos ancestrais fundadores, entre os quais o "irmão maior" é o ancestral de todo o grupo. Ressalta-se que geralmente os indivíduos não explicitam sua relação de *germanidade* pela filiação comum a um determinado ancestral mítico, mas utilizam o critério linguístico para fazê-lo, declarando-se irmãos por falarem a mesma língua. Idealmente, cada povo Tukano é subdividido em *sibs* patrilineares e patrilocais nomeados e hierarquizados de acordo com a ordem de emergência dos ancestrais míticos. Tal regra também lhes determina uma função ritual específica de *chefe*, *dançarino/cantor*, *guerreiro*, *xamã* e *servo*, como também a sua disposição geográfica ao longo do rio, de jusante à montante: os mais velhos ocupam áreas à jusante dos rios, mais ricos em peixe, os mais novos à montante, nas cabeceiras de rios e igarapés. Ou seja, a hierarquia dos sibs está expressa espacialmente. Todavia, devido aos aldeamentos e descimentos coloniais e às guerras interétnicas, esses grupos podem estar vivendo dispersos nos principais rios e igarapés da bacia do rio Uaupés, embora reconhecendo ainda seu território ancestral particular, localizado em algum trecho da bacia desse rio (BUCHILLET, 1990; CHERNELA, 1993).

Afora o aspecto econômico de maior acesso aos peixes, não há indicação de que tradicionalmente essa hierarquização dos *sibs* tenha implicado em uma supremacia política daqueles de hierarquia superior sobre os considerados inferiores. O que há é uma articulação mútua e simétrica entre os diversos componentes dessas sociedades. Esse sistema complexo de hierarquia ritual é pouco praticado atualmente, embora esteja presente na memória coletiva e a distinção hierárquica dos *sibs* seja enfatizada ainda hoje nos rituais (BUCHILLET, 1990; HUGH-JONES, 1979).

[13] *Sibs* são grupos de irmãos patrilineares, ou seja, descendentes de um ancestral comum pela linha paterna, também denominados *clãs* na literatura etnográfica (BONTE; IZARD, 2004).

As regras de parentesco enfatizam o casamento preferencial com a prima cruzada bilateral, e cada grupo local (comunidade) reagrupa, idealmente, vários homens agnaticamente relacionados, o que é geralmente extensivo aos *sibs* patrilineares. Pelas regras da exogamia linguística e de residência virilocal, cada grupo local possui mulheres de outros grupos linguísticos, cada comunidade representando assim o microcosmo de um sistema social mais amplo (JACKSON, 1983). As mulheres, embora casem e morem fora do seu grupo local (comunidade), sempre conservam o vínculo agnático[14] com o *sib* patrilinear de origem. Existem, todavia, comunidades "misturadas", com a presença de homens de outros grupos linguísticos, contrariando a regra geral, justificada geralmente por razões econômicas. As comunidades podem ter uma população entre trinta e cento e cinquenta pessoas e mantêm entre si intensas relações de parentesco, casamento, trocas cerimoniais com ofertas de bens ou comida - os conhecidos dabucuris - e outras interações rituais (BUCHILLET, 1990).

2.1.3 Os Maku

A família Maku é formada por seis povos distintos entre si: Hupda, Yuhupde, Dow, Nadöb, Kakwa e Nukak[15]. Os Hupda, Yuhupda e Kakwa ocupam as regiões entre os rios Tiquié, Uaupés e Papuri, os igarapés Castanha, Cunuri e Ira, afluentes do Tiquié, e os rios Apaporis e Traíra, na divisa com a Colômbia; nesse país os Nukak ocupam o interflúvio entre os rios Guaviare e Inírida; os Daw ocupam também o rio Negro em frente à cidade de São Gabriel da Cachoeira até a foz dos rios Curicuriari e Marié, e os Nadöb os rios Enuixi e Téa, afluentes do médio rio Negro pela margem direita. Os povos Maku vivem preferencialmente no interior das florestas, nas zonas interfluviais, e suas atividades econômicas fundamentais são a caça e a coleta. São povos seminômades, cujo isolamento geográfico e social os fez escapar por mais tempo da influência missionária mais recente, embora sejam referidos em documentos desde o início do período colonial como vítimas da escravidão. Maku é um termo da língua Aruak com significados pejorativos, tais como "gente inferior", "servo", "escravo", "selvagem", "gente estragada" ou "gente sem linguagem" (CABALZAR; RICARDO, 2006; POZZOBON, 2011).

Jorge Pozzobon resume o conjunto de grupos locais Maku em um panorama geral:

> A identidade do conjunto Maku não se dá apenas pela economia centrada na caça, pelo habitat interfluvial ou ainda pelo caráter contrastivo dessas características relativamente à cultura indígena ribeirinha e agrícola predominante na região [...]. Uma série de outros traços culturais em comum

[14] Parente consanguíneo pela linha masculina
[15] Família denominada mais recentemente pelos linguistas de Nadahup (Hein van der Voort, comunicação pessoal)

> atestam a unidade do grupo, a começar pelas línguas, que são aparentadas entre si, formando uma família linguística única na Amazônia. Praticamente todos os Maku são falantes de suas línguas. Devido à proximidade e a dominância cultural dos Tukano, os Maku da área do Uaupés (Bara [Kakwa], Hupda e Yuhupda) também falam as línguas tukano de sua vizinhança, dando curso ao multi-linguismo característico do Noroeste Amazônico. Por outro lado, os Tukano tem sido uma espécie de barreira aculturativa para os Maku, pois atuam como intermediários no contato com os brancos, de modo que apenas cerca de 10% desses Maku sabem se expressar passavelmente em português ou espanhol. Os Nukak, de contato muito recente (1988), pouco falam o espanhol ou qualquer outra língua que não a deles. Quanto aos Daw ou Nadeb, de contato antigo (século XVIII) e sem a "barreira Tukano" na vizinhança, a maioria se expressa bem em português e nheengatu (POZZOBON, 2011, p. XLII, grifos do autor).

Segundo Peter Silverwood-Cope:

> Os Maku estão organizados num sistema de grupos de descendência patrilinear, ou clãs, cada um tendo um nome. Usualmente, os membros não podem demonstrar sua ascendência agnática comum, exceto nos clãs menores; a memória genealógica não vai além de duas gerações atrás. Quaisquer dois clãs são aparentados um com o outro como agnatos (siblings), caso em que mantêm um relacionamento desigual de mais velho e mais jovem para com o outro, ou ainda como afins – praticam troca recíproca de mulheres. O sistema de parentesco é dravidiano nos seus traços essenciais; qualquer pessoa deveria casar-se apenas com um primo cruzado bilateral, real ou classificatório, o que significa um membro de um clã aparentado afim, que é da mesma geração (SILVERWOOD-COPE, 1990, p. 77).

A unidade social e econômica básica dos Maku é o grupo doméstico. Seus membros cozinham, comem, se aquecem e conversam em volta de uma única fogueira. Constitui-se a partir de um casal com filhos solteiros e também irmãos ou irmãs solteiras e parentes viúvos de qualquer um dos cônjuges. Um grupo local possui dois ou mais grupos domésticos, identificáveis pelas fogueiras dispostas na aldeia. Dois ou mais grupos locais formam grupos regionais. Os grupos domésticos demonstram autonomia e fazem viagens independentes na floresta para caçar e coletar. Também fazem negociações com os Tukano e Aruak, geralmente fornecendo-lhes caça ou serviços nos roçados em troca de mercadorias industriais (SILVERWOOD-COPE, 1990, p. 78).

2.1.4 Os Aruak: Baniwa, Coripaco, Tariana, Baré e Werekena

Os povos Aruak do Noroeste Amazônico vivem tradicionalmente ao longo dos rios Içana e seus tributários Aiari e Cuiari; no médio e alto rio Negro/Guainía e seus tributários, Xié e Uaupés; e no alto Orinoco e seus afluentes Inírida e Guaviare, assim como no canal Cassiquiari.

Formam uma constelação de povos conhecidos hoje como Baniwa, Coripaco, Tariana, Baré e Werekena. Na época dos primeiros contatos com os colonizadores portugueses e espanhóis no século XVII-XVIII, eram os povos Aruak, - sobretudo os Werekena, Baré, Passé e Manao, e outros etnônimos referidos nas fontes oficiais e difíceis de identificar suas origens, - que viviam na maior parte do curso principal do rio Negro. Como já foi dito, alguns desapareceram ou foram incorporados a outros povos no processo colonial, como os Manao e Passé, cujos territórios ficariam no médio e baixo curso desse rio.

Numa perspectiva geral, os Aruak consideram[16] que a origem da humanidade se deu quando seus ancestrais míticos saíram de dentro da terra, na Cachoeira de *Hipana*, no rio Aiari, afluente do rio Içana. Por isso este lugar é considerado por esses povos como o "umbigo" do mundo:

> Segundo o mito, nos tempos primordiais, o mundo estava reduzido a uma pequena área de terra ao redor de *Hipana* onde animais canibalísticos pensantes (dotados de racionalidade) matavam e comiam uns aos outros. O herói cultural *Nhãpirikuli* surgiu e começou a se vingar dos animais e a instalar a ordem nesse mundo. Depois, *Kuwai*, seu filho, que incorporava nele todos os elementos materiais desse mundo, fez nascerem todas as espécies animais através de sua música e de seu canto. Sob o efeito de seu canto o mundo primordial começou a se expandir até o tamanho do território ocupado pelos Aruak: surgiram as matas, os rios e os animais. Diz-se também que ele criou os ancestrais míticos das fratrias e clãs Aruak atuais, puxando-os para fora de um buraco perto de *Hipana*, no rio Aiari (WRIGHT, 1981 apud BUCHILLET, 1990, Anexo 1, p. 3).

O padrão de residência dos Aruak é tradicionalmente virilocal: cada comunidade contém um certo número de famílias nucleares cujos chefes estão ligados através de relações de *germanidade*, e suas mulheres são oriundas de outras comunidades. Este grupo de irmãos é regido pela hierarquia de "mais velho" e "mais novo", relacionada não só à idade real dos indivíduos como também à antiguidade da fratria à qual pertence. Não se pode definir, porém, uma comunidade como um rígido grupo de irmãos, sendo as regras de parentesco mais flexíveis do que aparentam ser. Pode ocorrer, por exemplo, um rompimento desse padrão, no caso de irmãos que se estabelecem temporariamente nas comunidades de suas esposas para prestar serviços aos sogros, causando uma uxorilocalidade momentânea.

As regras de casamento entre os Aruak seguem o sistema dravidiano, o matrimônio preferencial ocorrendo com a prima cruzada patrilateral, havendo reciprocidade entre fratrias e

[16] Há variações desse mito de uma fratria para outra ou entre os diferentes povos (Cf. WRIGHT, 2005).

promovendo sempre um *sib* "cunhado" privilegiado, com quem fazem múltiplos e repetidos casamentos de geração em geração. Podem ocorrer também casamentos de pessoas Aruak com outras de povos diferentes, inclusive de outra família linguística, como os Tukano, adaptando-se as regras tradicionais de parentesco às situações de mobilidade e maior integração provocadas pela condição colonial.

O etnônimo Baniwa (também Baniba, Baniva ou Maniva), em nheengatu, é usado desde os tempos coloniais para designar os povos do rio Içana, também chamados de Coripaco (Curripaco ou Kurripako) nas cabeceiras desse rio, inclusive na Colômbia e Venezuela, e do alto rio Negro/Guainía. Como afirma Nicolas Journet, que trabalhou com os Coripaco da Colômbia:

> Du point de vue de l'ethnographie moderne, l'usage s'est imposé d'appeler Baniwa au Brésil, Curripaco en Colombie et au Venezuela, des groupes indigènes parlant des dialectes voisins, mutuellement intelligibles, et dont nous avont dit qu'ils forment une communauté de langue (*waakuri-kuperi*), pour laquelle aucune appellation vraiment adéquate n'existe (JOURNET, 1995, p. 19).

Baniwa e Coripaco se autodenominam Waakuri-Kuperi ou Wakuenai ("aqueles que falam nossa língua") e são divididos em fratrias, como Dzauinai, Oalipere-dakenai, Hohodene. Jonathan Hill, que trabalhou com os Baniwa na Venezuela prefere adotar o etnônimo Wakuenai, como também Robin Wright, que os estudou no Brasil:

> The name 'Baniwa' is a *lingua geral* (the old trade language of Jesuit missionaries spoken throughout the Northwest Amazon) term used since early colonial times to refer to the Arawak-speakers of the Içana river and its tributaries, Northwest Amazon, Brazil. 'Curripaco' refers to one of five dialect-groups (which include the Baniwa of Brazil) inhabiting the upper Içana and Guainía rivers of Brazil, Venezuela and Colombia. Wakuenai, 'People of Our Language', is an ethnonym used for all five dialect-groups inhabiting the upper Guainía of Venezuela. To simplify this discussion, the term Wakuenai will be used throughout. While each of these names is used regionally, the Wakuenai as often refer to themselves by phratric names (Hohodene, 'Partridge Children', Oalipere dakenai, 'Descendants of the Pleiades, Dzauinai, 'Jaquar people') (WRIGHT, 1989, p. 1, grifos do autor).

Seguindo o padrão Aruak, entre os Baniwa os casamentos são feitos entre membros de fratrias diferentes, e estas são constituídas pelos grupos de irmãos, os *sibs*. Cada *sib* organiza-se hierarquicamente em irmãos "mais velhos" e "mais novos", conforme a ordem de criação dos ancestrais míticos de cada um (HILL, 1983; WRIGHT, 1989). As tradições que regem o sistema de parentesco são as que têm se modificado menos com as transformações causadas pela história do contato com os brancos. Atualmente, os povos Aruak mantém-se divididos em

fratrias exogâmicas, cada uma delas constituída de *sibs* patrilineares, por sua vez divididos em diversos grupos locais. Pelos costumes antigos, as fratrias e *sibs* estão categorizados conforme um sistema de funções rituais hierarquizadas: "chefe", "xamã", "guerreiro", "dançarino" e "portador de cigarro". Essa hierarquia ritual não implicaria, porém, em um modelo de status diferenciado, pois a articulação dos diversos componentes baseia-se na consulta múltipla e no consentimento geral, mas foi perturbada pelos processos de evangelização e subordinação às estruturas de poder colonial.

Os Tariana (Tariano) se auto designam e são reconhecidos pelos seus vizinhos como os "filhos do sangue do Trovão". São um povo de língua Aruak que migrou há muito tempo (antes da colonização europeia) da bacia do rio Içana, mais precisamente do rio Aiari, para o médio e alto rio Uaupés e atualmente têm seu centro de moradia em Iauaretê[17] e suas cercanias, assim como em algumas comunidades nesse mesmo rio, à montante e à jusante desse povoado. As causas dessa migração provavelmente remetem a conflitos com os Baniwa e pela convivência já antiga, inclusive de intercâmbio matrimonial, com os povos Tukano desse rio. De acordo com Eduardo Neves, que estudou a etnohistória desse povo:

> Conforme ocorreu com outros grupos arawak do alto rio Negro e alto Orinoco, os Tariano localizam suas origens em outro local, em Apuí-cachoeira, no rio Aiarí, que podem ser alcançadas à pé, através de uma das trilhas que parte de Caruru-cachoeira, no rio Uaupés. Atualmente a língua tariano está quase desaparecida. É falada somente em duas povoações – Periquito e Santa Rosa – no médio Uaupés, ambas ligadas a ramificações da trilha que atravessa a região de interflúvio do Aiarí-Uaupés. O processo de substituição da língua tariano pelo tukano já estava bem avançado no início do século XX, quando Theodor Koch-Grünberg e Curt Nimuendaju, viajaram pela área. O conhecimento dos Tariano sobre seu passado é registrado em uma rica tradição oral, que foi recolhida por antropólogos, missionários e índios desde o final do século XIX. O conjunto de narrativas coletadas por Antonio Brandão de Amorim indica que quando os Tariano ocuparam o baixo Uaupés, às proximidades da área de Iauaretê, grupos falantes de distintas línguas tukano (Tukano, Wanano, e provavelmente Pira-Tapuia), já habitavam a área. A tradição oral dos Wanano indica que os Tariano lutaram com esses grupos e parcialmente os deslocaram por ocasião de sua migração (NEVES, 2012, p. 229).

[17] *Iauaretê* (onça em *nheengatu*) é um distrito do município de São Gabriel da Cachoeira, localizado na fronteira do Brasil com a Colômbia, às margens do rio Uaupés, junto à foz do rio Papuri. Antiga aldeia indígena, foi ocupada por agências governamentais como o SPI e o Exército, e religiosas, como a missão Salesiana, desde o início do século XX. Atualmente constitui-se num pequeno núcleo urbano cuja população, em sua quase totalidade, é indígena. Para uma análise mais detalhada sobre a constituição deste povoado, consultar Andrello (2006).

Como os demais povos Aruak, os Tariana são compostos por vários *sibs* patrilineares relacionados aos ancestrais míticos, reunidos em três conjuntos que definem suas posições hierárquicas nessa ordem: os Perisi, os Koivathe e os Kayaroa. Para Geraldo Andrello:

> Esse sistema de segmentação dos Tariana mantém certas similaridades com o dos grupos de língua Aruak de sua região de origem. Esses grupos correspondem, com efeito, a um grande conjunto de povos dispersos pela bacia do Içana, no Brasil, e em extensas partes do Guainía, na Colômbia e Venezuela, onde são, respectivamente, conhecidos pelos etnônimos Baniwa, Coripaco e Wakuenai (ANDRELLO, 2006, p. 293).

Os Baré vivem atualmente ao longo do médio e alto rio Negro e seus afluentes, tanto na Venezuela quanto no Brasil. Estão presentes também nos rios Xié e no baixo Içana, como nas cidades de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. Este território seria aproximadamente o mesmo ocupado pelas populações proto-Baré, segundo os dados etnohistóricos disponíveis (VIDAL, 1987). Também é o território onde viviam em meados do século XIX, como está registrado no diário de viagem do botânico Richard Spruce pelo rio Negro em 1852, quando encontrou vários Baré, inclusive tendo contratado um deles como um de seus acompanhantes. Assim descreve a área de ocupação desse povo:

> O quartel-general dessa nação baré é a povoação de San Carlos del Río Negro, mas a tribo se encontra espalhada por toda a região do Caciquiari, até Maypures, à beira do Orinoco. Parece que os barés originalmente teriam habitado uma região bem mais à jusante, tendo depois migrado para norte. Atualmente [1852], numa área mais meridional, próximo às aldeias brasileiras de Castanheiro e Camanaus [médio rio Negro], abaixo das quedas de São Gabriel, os índios mais antigos são barés (SPRUCE, 2006, p. 226-227).

Em 1861, o poeta Gonçalves Dias viajou pelo rio Negro e registrou informações que confirmam os dados de Spruce:

> Passamos a pequena cachoeira do macaco, ou do macarubi [atual Maçarabi, no médio rio Negro], como lhe chama o nosso prático, e às 7 viemos aportar a pequena ilha do macaco, onde mora um inspetor de quarteirão, sem ter mais plantação que um pé de pimenteira. Homem que não sabe ler, sem aquela vivacidade natural a nossa gente, de nascimento Baré, em cuja casa não há quem fale português, senão ele (DIAS, 1997, p. 53).

O etnônimo Baré seria derivado de bári (branco), significando os homens brancos em contraposição aos negros. Tal etnônimo estaria relacionado aos termos Mandahuaca, Manaca, Baria, Cunipusana e Pasimonare, citados nas fontes históricas coloniais, sobre os quais pouco se

conhece. Provavelmente, esses etnônimos poderiam se referir a clãs exogâmicos que teriam se separado de um tronco comum há cerca de 200 anos e atualmente estariam incorporados aos Baré (PÉREZ, 1988, p. 446). Há também a hipótese de que tal termo seria derivado de Báale, que remeteria ao nome de um antigo chefe dos Baré (VIDAL, 1993, p. 88-89).

Como o território tradicional Baré atravessa o principal curso fluvial, o Negro - onde o processo colonial é mais antigo e intenso - sua população seria resultante de mestiçagens indígenas, provavelmente com outros povos Aruak que viviam no médio e baixo curso do rio até o século XVIII, como os Passé e Manao, e também com povos Aruak, Tukano e Maku trazidos dos altos rios compulsoriamente para os aldeamentos, fortes militares e vilas coloniais como Barcelos, Santa Isabel, São Gabriel, Thomar, Airão, Marabitanas, Barra do rio Negro, entre outros. Foram várias levas desde o início do século XVIII, em função do tráfico de escravos, "descimentos" e trabalho extrativista, como veremos com mais detalhes nos capítulos 5, 6 e 7.

Um dos fatores característicos desse processo, é que a língua Baré não é mais generalizada nos dias de hoje, embora alguns derradeiros falantes ainda vivessem até o início deste século, principalmente na Venezuela. Atualmente a maioria dos Baré fala espanhol, português e/ou nheengatu, a língua de origem tupi levada ao Noroeste Amazônico pelos missionários jesuítas e carmelitas no século XVIII, e usada no comércio mercantil (BARROS; BORGES; MEIRA, 1996; FREIRE, 2004). As fontes históricas parecem indicar que o etnônimo Baré se referiu, no processo colonial, a indígenas de várias origens que eram denominados de "domésticos" ou "mansos", os quais se "misturavam" e habitavam periodicamente nas vilas e povoados implantados pelos colonizadores. Também foram muitas vezes identificados, até o final do século XIX, como "mamelucos", e no século XX como "caboclos" (FIGUEIREDO, 2009; GALVÃO, 1979; HERRERO; FERNANDES, 2015; MEIRA, 1991).

O termo Werekena (tanto quanto Baniwa e Baré) é citado desde o século XVIII nas fontes oficiais, fazendo referência a um ou a vários grupos ou subgrupos Aruak da região do alto rio Negro/Orinoco. Atualmente, os auto denominados Werekena estão mais concentrados no rio Xié, no Brasil, e no rio Guainía, na Venezuela, neste caso especificamente na comunidade de Guayanapi, ou Guzman Blanco, como registra o pesquisador Omar Gonzáles Ñañez:

> Los Guarequena [Werekena] quienes según los pocos documentos escritos disponibles parecen haber sido 'reducidos' por los conquistadores españoles desde el año de 1775 por Francisco Fernández de Bobadilla (miembro de la expedición de Francisco Solano, 1756), fueron 'integrados' posteriormente a formar un pueblo de misión: San Miguel de Davipe, en la boca del caño San Miguel (Itíni Wíni), muy cerca del cual se encuentra hoy en día el caserio denominado Guzmán Blanco. [...] Según nuestros datos de protohistória

> linguística, su idioma aparece emparentado com el *Maipure*, lengua arahuaca extinta que se hablaba en el raudal de Maipures, al sur de Puerto Ayacucho, capital federal del Amazonas venezolano y en la región del Vichada y el Casanare, llanos orientales de Colombia. Asimismo, estaba emparentada con el achaguas, de la region Casanare de Colombia, grupo casi extinto hoy en día. Por esta razón hemos postulado como ruta antigua de poblamento guarequena del Guainía (Venezuela) esta región de Colombia. [...] El Guarequena también está muy conectado linguísticamente con dos lenguas arahuacas vecinas: el curripaco del alto Guainía (Colombia) y el piapoco del Río Guaviare (comisaría de Guainía, Colombia), y de las riberas del Atabapo, Territorio Federal Amazonas (Venezuela) (NAÑEZ, 1980, p. 28-29).

Do lado da colonização portuguesa, o etnônimo Werekena aparece na documentação do século XVIII, provavelmente indicando povos Aruak dos rios Içana e Xié. Em 1753, o Padre Jesuíta Ignácio Szentmatonyi (WRIGHT, 1981, p. 603-608) noticiava que os Verikenas habitavam o rio Issié (Xié), falando sua própria língua, muito parecida com a dos Mallivenas. Indicava também que o chefe deles havia sido "convidado" dois anos antes para "descer" o rio e adotar o cristianismo. O Padre José Monteiro de Noronha, vigário-geral da capitania do Rio Negro (NORONHA, 2006, p. 79-80), indica a presença de Uerequena no rio Xié em 1768, convivendo com outros povos: Baniba (Baniwa), Lhapueno, Mendó. Viveriam também no rio Içana, juntamente com os Baniba, Tumayari, Turimari, Decana, Puetana. Todos esses etnônimos provavelmente se referem a subgrupos Aruak. Para o ouvidor Ribeiro de Sampaio, "He esta nação [Werekena] antropófoga, é célebre por usar de escrita de cordões, na forma dos quipos dos antigos peruvianos, com o que transmitem os seus pensamentos a pessoas distantes, que entendem, e sabem decifrar aqueles nós, e cordões, que também lhe servem para uso aritmético " (SAMPAIO, 1823, p. 104-114).

Tais informações linguísticas e de fontes coloniais, demonstram que a identificação histórica dos Werekena (e de outros grupos Aruak) nos documentos é confusa, e talvez seja assim porque se refira não a um único povo mas a um conjunto de grupos Aruak que ocupava a região do alto rio Negro/Guainía, e seus tributários Xié e Içana. Tais grupos, embora participassem do tráfico de escravos, não se sujeitaram facilmente a ele, e por isso são indentificados nos documentos antigos como "brabos" e "antropófagos", sendo repetidamente descritos pelos agentes coloniais, sobretudo pelo naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, que escreveu uma memória específica sobre o "gentio Uerequena", como "forte, audaz e belicoso; assim não fora antropófago, que é uma das impiedades que muito desacredita a sua raça" (FERREIRA, 2005, v. 3, p. 47).

Nos dias de hoje os Werekena são provavelmente, como ocorreu com os Baré, um povo fruto de mestiçagens e/ou de incorporações de várias fratrias ou sibs Aruak ao longo do processo colonial. É mais um caso que proporciona dúvidas entre a auto declaração étnica e as línguas ainda faladas,

ou, como nesse caso e dos Baré, praticamente esquecidas.[18] Tal situação pode ser observada pelo depoimento de Omar Gonzalez Nañez quando viajou pelo Xié em 1970 em busca dos Werekena daquele rio e constatou o seguinte dilema de seus habitantes e suas línguas:

> Los resultados obtenidos fueron sorprendentes. En primer lugar, cuando se les preguntaba a los indígenas del Xié si hablaban baniva respondían que "Uerequena" y lo que realmente hablan es baniva. Recuérdese que no había lugar para enganos ya que contábamos con dos informantes de control, uno baniva, el Sr. Camico, y otro guarequena, Júlio Yavina, ambos de Venezuela. Ademas este último dominaba el yeral [língua geral]. En ese rio, el baniva constituye la lengua materna, sobre todo para los más adultos, pero la ejercitan muy poco ya que modernamente la lengua más extendida en toda la región es el Yeral (lengua tupi) [...] Descubrimos siete hablantes Guarequenas, en Sárapuruka nacidos en ese rio pero descendientes de las famílias Dawemay Yanave que también huyeron de Venezuela durante la época senalada. El idioma guarekena lo habían reemplazado por el yeral, pero no lo habían olvidado (NAÑES, 1972, p. 29-30.).

Este linguista conclui de sua expedição ao rio Xié que este rio não seria "a pátria dos Uerequena" como afirmara Nimuendaju, sua população sendo majoritariamente Baniwa, inclusive indicando os velhos Hipólito Waroya, Viriato Cândido e Quintino Cândido como "patriarcas banivas". Tendo eu mesmo entrevistado o Sr. Viriato Cândido em 1992, com seus 97 anos de idade, perguntei-lhe qual era sua "tribo": - "Werekena", respondeu-me convicto. No capítulo 4 indicarei mais especificamente as dificuldades com a definição dos etnônimos entre os povos do rio Xié, quando trato de suas relações de aviamento no extrativismo da piaçaba, no final do século XX.

2.2 TERRITORIALIDADE E O SISTEMA SOCIAL INDÍGENA

2.2.1 Peculiaridades da paisagem

Para os povos indígenas contemporâneos (e a maioria da literatura etnográfica feita sobre eles), esta denominação "geográfica" de Noroeste Amazônico é utilizada em razão de seus territórios tradicionais extrapolarem as fronteiras políticas nacionais, até porque sua ocupação, como veremos a seguir, se deu milhares de anos antes da chegada dos colonizadores europeus. Os nativos têm suas próprias definições etnopolíticas e etnoambientais que narram e explicam seu território, cujas definições atuais também resultam de transformações que ocorreram ao longo da história, inclusive decorrentes do impacto do processo colonial. Nesse sentido, a

[18] Para uma análise mais aprofundada sobre essa problemática ver Andrello (2014).

concepção de território que adoto aqui é a de um espaço natural/cultural, elaborado social e historicamente pelos povos indígenas, a partir de seus parâmetros de sociabilidade e de relacionamento com o ambiente, mas também pelas mediações com os colonizadores e os Estados nacionais.

O Noroeste Amazônico é um território peculiar da Amazônia. Compreendido principalmente pelas terras banhadas pela bacia hidrográfica do rio Negro, integra também os formadores do alto rio Orinoco e do alto rio Japurá. Abrange uma vasta área de aproximadamente 1,3 milhões de km², sendo que 56,6% dela está no Brasil, 27,3% na Colômbia e 16,1% na Venezuela (SCOLFARO et al., 2013). Esses três países compartilham atualmente o Noroeste Amazônico após um longo processo de colonização iniciado no século XVI, caracterizado doravante pela constituição nos séculos XVII e XVIII dos projetos coloniais ibéricos no norte da América do Sul, e seguido pela construção das independências políticas e o desenvolvimento desses Estados nacionais a partir do início do século XIX e até hoje. As linhas de fronteira política que separam esses países foram definitivamente estabelecidas ao longo da primeira metade do século XX.

No seu aspecto físico, o rio Negro é sem dúvida o principal componente natural desse território. Com 2.230 km de comprimento, trata-se do maior afluente do rio Amazonas pela margem esquerda e forma a maior bacia de águas pretas do mundo, com uma área de 691 mil km². Nasce na Colômbia com o nome de Guainía, mudando para Negro ao passar pelo canal Cassiquiari, que o liga ao rio Orinoco, nas proximidades de Cucuí, na tríplice fronteira. O Negro deságua próximo à cidade de Manaus, onde suas águas escuras se encontram, sem se misturar, com as de cor barrenta do Solimões/Amazonas, formando uma das mais impressionantes e belas paisagens fluviais da Amazônia. Os moradores desse território dividem o rio costumeiramente em três partes: o "alto", das nascentes na Colômbia até a cidade de São Gabriel da Cachoeira, no Brasil; o "médio", trecho aproximado entre esta cidade e a de Barcelos; e o "baixo", à jusante desta cidade e até a foz.

Na sua margem direita superior, esta grandiosa bacia hidrográfica recebe um afluente de grande porte, o rio Uaupés, cujas nascentes encontram-se na Colômbia, onde é chamado de Vaupés, e possui tributários importantes como o Tiquié e o Papuri, de onde partem caminhos terrestres interfluviais pelas matas, os "varadores", para o sul do território até o alto Japurá, sobretudo pelo rio Apaporis e seus afluentes Traíra e Piraparaná. Esses caminhos, muito antigos e utilizados pelos indígenas há séculos em suas viagens pela região, ligam as bacias do Negro e Orinoco à do Japurá, e através dela o rio Solimões. Pela sua margem esquerda inferior, o Negro recebe seu maior afluente vindo do norte, o rio Branco, formado pelos rios Tacutu e

Uraricoera, cujas nascentes estão na serra de Parima, nas divisas do Brasil com a Venezuela e a República da Guiana. As nascentes do Tacutu, por sua vez, permitem passagens por "varadores" pelo rio Rupununi, até a bacia do rio Essequibo, cuja foz no oceano Atlântico fica nas proximidades de Georgetown. A bacia do rio Branco, muito extensa, está fora do Noroeste Amazônico, mas seus habitantes nativos mantiveram no passado, com os Aruak do rio Negro, fortes conexões comerciais e de guerra. Há também na bacia do rio Negro rios de porte médio como o Içana, o Xié, o Curicuriari, o Marié, o Cauaburis, o Padauiri, o Enuixi, o Aiuanã, o Téa e o Jurubaxi (de onde também saem varadores para o Japurá), e milhares de pequenos rios, igarapés e lagos. Possui também uma infinidade de ilhas, como as que formam seu maior arquipélago, - Anavilhanas -, situado no seu baixo curso. Geologicamente, suas águas estão assentadas nas "falhas" do Escudo das Guianas e apresentam, no seu médio e alto curso, muitas cachoeiras, corredeiras e serras de grande beleza, inclusive o Pico da Neblina, o mais alto do Brasil.

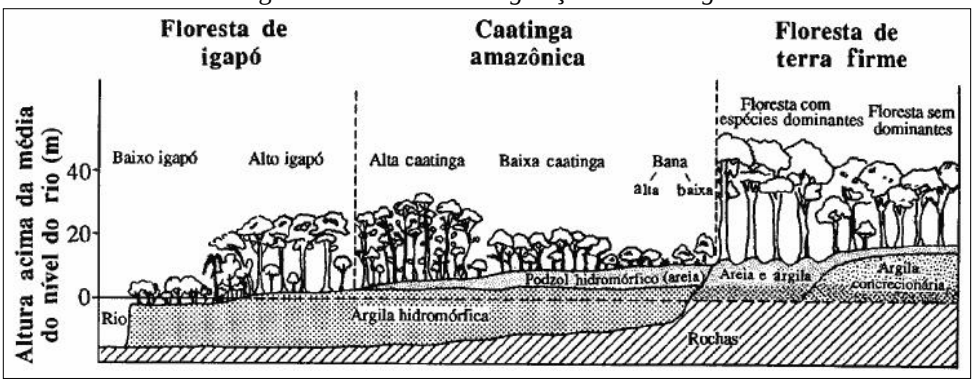
O rio Orinoco tem 2.740 km de extensão e é o principal rio da Venezuela. Seus formadores Guaviare e Inírida, também alcançam o território da Colômbia. A parte superior desse imenso rio compõe parte do território do Noroeste Amazônico. As suas nascentes ficam na serra Parima, próximo à fronteira do Brasil com a Venezuela, e segue pelos contrafortes da serra na direção oeste-noroeste até uma bifurcação na altura da foz dos seus formadores principais vindos da Colômbia, a oeste, e do rio Atabapo, ao sul, na Venezuela, seguindo daí para a direção norte-nordeste até sua foz no oceano Atlântico. Ainda no alto curso desse rio há um braço chamado Cassiquiari, cujas águas interligam o alto Orinoco e o alto rio Negro. Além dos rios já citados há também outros de menor monta, afluentes do Guaviare, do Inírida, do Cassiquiari, e do próprio Orinoco.

Em termos políticos, na Colômbia as nascentes do rio Guainía/Negro estão localizadas no Departamento de Guainía, cuja capital se chama Inírida, e as nascentes do rio Uaupés estão no Departamento de Vaupés, capital Mitú. O Departamento de Guaviare é onde está situado o rio de mesmo nome, afluente do alto Orinoco. Já na Venezuela, a área do alto Orinoco e seus afluentes está situada no Estado de Amazonas, mais precisamente nos municípios de Río Negro, capital San Carlos; Maroa, capital Maroa; Alto Orinoco, capital La Esmeralda; e Atabapo, capital San Fernando de Atabapo. No Brasil a bacia do rio Negro está situada no Estado do Amazonas, nos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos, Novo Airão e Manaus, e no Estado de Roraima, que é inteiramente cortado pelo rio Branco.

O ecossistema da bacia do rio Negro é muito próprio e complexo, devido às suas características oligotróficas, ou seja, possui baixa quantidade de nutrientes. O ciclo das chuvas

é decisivo, influenciando inclusive na variação do nível das águas, que somadas ao alto índice de acidez do rio, provoca uma baixa oferta de alimentos em relação ao padrão de outros rios amazônicos. A floresta de terra firme; a campinarana ou caatinga amazônica; o igapó; e uma formação vegetal típica das serras, constituem as variações da rica e diversificada vegetação que, amplamente conservada e bastante peculiar no bioma amazônico, margeia toda esta imensa rede hídrica. Essas características geográficas e ecossistêmicas têm profunda influência nos modos complexos de adaptabilidade humana a este habitat natural ao longo de milênios de ocupação, não somente para a agricultura, a caça e a pesca, como para as explorações de recursos florestais, - o extrativismo comercial incluído, - instituídas pelo processo colonial. As evidências da interferência humana na paisagem florestal, como no caso do sistema agrícola em torno do cultivo da mandioca, e a grande quantidade de solos da chamada "terra preta de índio", indicam que o ecossistema do Noroeste Amazônico foi conservado e modificado por longo tempo pela intervenção não predatória das populações indígenas que o habitaram no passado mais remoto e até nossos dias (CABALZAR; RICARDO, 2006; EMPERAIRE; VELTHEM; OLIVEIRA, 2012; MORÁN, 1990).

Figura 1: *Gradiente de vegetação no rio Negro*



Fonte: Morán (1990).

2.2.2 As territorialidades indígenas

Antigamente, quando ocorreram os primeiros contatos com os colonizadores, tanto as aldeias Tukano como as Aruak consistiam de uma grande maloca multi-familiar, de forma retangular, com um espaço central para uso cotidiano ou ritual, e estavam conectadas pela série de varadores e caminhos fluviais. O efeito da colonização e mais especificamente da evangelização católica e protestante trouxe uma modificação na organização espacial das antigas aldeias, que passaram a ser compostas de várias casas uni-familiares construídas de pau a pique e cobertas de palha, com uma "cozinha" anexa (ou "casa de farinha"), distribuídas ao redor de uma "praça" retangular ou circular voltada para o rio, ou alinhadas em frente ao curso fluvial. Esta "praça" é geralmente ocupada no

centro por uma pequena igreja (de orientação católica ou protestante) e uma "casa comunitária". Como já referido acima, apesar dessas modificações, a organização dos grupos exogâmicos, das fratrias e *sibs* tem se mantido nas novas "comunidades" e "sítios".

"Comunidades" e "sítios" são as denominações nativas atuais para "localidades" ou "aldeias" indígenas no rio Negro, termos procedentes da influência da igreja católica na região, ao longo dos séculos. "Comunidade" é o local de habitação permanente com a presença de escola e igreja, cuja população é formada por várias famílias nucleares ou extensas. "Sítio" é o local de habitação de uma família nuclear, conectado, tal como um "satélite", a uma determinada comunidade. Essa conformação pós colonial de comunidades e sítios é comum em toda a região do Noroeste Amazônico e muito semelhante entre os povos de língua Tukano e Aruak, ribeirinhos, embora com algumas especificidades para cada povo ou sub-bacia.

As povoações dos Aruak, - que substituiram as antigas malocas comunais em meados do século XX na região do Içana e do Guainía, por influência da evangelização protestante - são construídas às márgens dos rios e igarapés maiores, como também em pequenas ilhas, principalmente na bacia do Içana, e do médio e alto rio Negro/Guainía e seus afluentes. Na frente há o rio, nos fundos o caminho para as roças, em direção ao centro da floresta, em lugares com solo de terra preta; ou percursos mais longos abertos na mata, chamados de "varadores", também usados para atravessar os terrenos divisores de água e facilitar o acesso a outros rios e igarapés. A economia dos Aruak está baseada na agricultura da mandioca, na pesca e na caça. Cultivam também frutas, tubérculos e diversos tipos de pimenteiras. Produzem farinha, pimenta e vários artefatos de cerâmica, cestaria, raladores de mandioca, entre outros, com os quais realizam trocas comerciais importantes com outros povos, inclusive nas cidades (JOURNET, 1995; WRIGHT, 1981).

Os Tukano, até meados do século XX, também viviam em povoados com malocas comunais que comportavam duas áreas internas principais, uma central associada à vida comunitária e cerimonial, e outra periférica ligada à privacidade das famílias nucleares. No Brasil, desde 1914, sob a influência dos missionários salesianos, as malocas foram substituídas por casas monofamiliares, cujo conjunto compõe a "comunidade", impondo o novo padrão de organização: casas enfileiradas, escola, capela e centro comunitário. Este último poderia ser destinado à fabricação pelas mulheres de artesanato para venda, ou para a realização de reuniões políticas internas e os regulares "caxiris" (festas com bebidas) ou "dabucuris". Os salesianos também impuseram a presença de um novo quadro político para a manutenção e união das comunidades, em substituição à chefia tradicional: "capitão", "catequista", um responsável pelos "trabalhos comunitários" e outro pelo "clube de mães" (BUCHILLET, 1990; HUGH-JONES, 1979; OLIVEIRA, 1981).

Na bacia do Uaupés e do médio e alto rio Negro, as casas Tukano monofamiliares são construídas geralmente em um terreno de areia branca cuja manutenção, a cargo das mulheres, promove o prestígio da comunidade. As paredes são de pau a pique, o chão é de terra batida e a cobertura é feita de palha de buriti ou caranã, ou de folhas de zinco. São cercadas por um pequeno jardim onde podem ser encontradas árvores frutíferas, plantas medicinais, alucinógenas e pimenteiras. Cada comunidade dispõe de seu território específico, com porções de floresta e de rio, para as atividades de caça, pesca e agricultura, sendo delimitado por rios, igarapés e afloramentos rochosos. A economia de subsistência é baseada principalmente no cultivo da mandioca amarga. A importância relativa da caça e da pesca depende da localização geográfica das comunidades, se mais à montante (caça) ou à jusante (pesca) dos rios (EMPERAIRE; VELTHEM; OLIVEIRA, 2012; RIBEIRO, 1995).

Atualmente as comunidades, muitas delas formadas por uma "sede" e seus sítios, possuem um "chefe" ou "capitão", título inicialmente outorgado pelas autoridades indigenistas, desde os Diretores de Índios no século XIX até o SPI, na primeira metade do século XX. O capitão tem sido o principal responsável pela organização das comunidades e suas relações com os "outros", sejam indígenas de outras localidades ou das cidades de São Gabriel, Santa Isabel e Barcelos, ou brancos, sejam de fora ou "filhos da região". Nas últimas três décadas também surgiram as associações indígenas, que reúnem um conjunto de comunidades as quais representam, cujas "diretorias" escolhidas, também cumprem um papel político de representação mais ampliado que o de uma única comunidade, inclusive de interlocução junto às demais organizações indígenas e com o mundo dos brancos.

As localidades Maku, - embora haja exceções à regra nos rios Negro, Téa e Enuixi -, são pequenas e próximas à floresta, e os grupos domésticos vivem em casas cobertas de palha, diminutas, geralmente sem paredes. Embora dediquem a maior parte de seu tempo à caça e coleta, também desenvolvem pequenos roçados de mandioca. Quando ocorre algum conflito interno em um grupo local, ele geralmente se divide, dando origem a dois novos locais de moradia em lugares separados na mata. Esses fatores, - mobilidade e dispersão -, levam os Maku a desenvolver uma ampla capilaridade territorial, tornando-os os maiores conhecedores das vastas áreas interfluviais do Noroeste Amazônico, um atributo que é reconhecido por todos os demais povos Aruak e Tukano, com quem mantêm estreitas relações (OLIVEIRA; POZZOBON; MEIRA, 1994; VELTHEM, 2013).

No Noroeste Amazônico, a característica oligotrófica do ecossistema traz consequências importantes para as atividades econômicas e o uso extensivo do mesmo. No caso das atividades agrícolas, por exemplo, só podem ser realizadas nas áreas de mata de terra firme, onde ocorrem

as chamadas “terras pretas”, presentes de maneira dispersa em toda a região, e cercadas pelas matas de igapó ou pelas campinaranas, paisagens que, pelas suas características ecológicas, não permitem a agricultura, mas que também contribuem para a economia doméstica.

É por essa razão que a maioria dos sítios e comunidades estão geralmente concentrados nas faixas de terra firme, onde os roçados se espraiam, muitas vezes distantes das localidades de moradia. Esse fator também explica o posicionamento isolado de certos povoados ou a concentração deles ao longo de trechos de rios, como também a existência de longos intervalos sem habitação permanente, pois ali existem grandes faixas de campinaranas ou de matas de igapó, utilizadas de forma intermitente e diferenciada para a caça e coleta.

Além disso, como o tempo de vida dos roçados é de cerca de três anos, devido à baixa produtividade do solo, cada família nuclear ou grupo doméstico possui concomitantemente cerca de três roças, sendo que a cada ano, uma delas é abandonada e outra é aberta em novo local, ocasionando um ciclo permanente de mobilidade das mesmas, com a regeneração periódica da floresta, inicialmente na forma de capoeiras. Trata-se de um manejo florestal sofisticado e eficaz, que traz consequências para a vida das famílias. Por exemplo, elas podem se estabelecer periodicamente em sítios próximos às roças, também chamados “paragens”, além das residências na comunidade.

Em pesquisa de campo no médio rio Negro, verifiquei que vários moradores de comunidades tinham roçados no interior dos igarapés e lagos, deslocando-se diariamente de canoa para os mesmos, o que em alguns casos, devido às distâncias, levou à criação de sítios de moradia temporária. Tal mobilidade, com o passar dos anos, leva a uma certa dispersão territorial, e enfatiza, quando visto diacronicamente o conjunto geral da população e do território, a necessidade de grandes áreas para o manejo ser economicamente eficaz. Sem esquecer que as “capoeiras velhas” (antigos roçados) são frequentados por muitos anos, inclusive no aproveitamento de árvores frutíferas e medicinais (EMPERAIRE; VELTHEM; OLIVEIRA, 2012; MEIRA, 1991).

A biogeografia de peixes também influencia as atividades econômicas e a ocupação do território, como está bem documentado no caso da bacia do rio Tiquié (CABALZAR, 2005, 2010). Testemunhei em campo vários grupos exogâmicos da família Tukano, relacionados com uma parentela Baré, dispersos em sítios e comunidades nos rios Curicuriari, Marié e Negro, preparando viagens conjuntas de longa duração aos lagos e igarapés piscosos localizados no médio curso desses rios para “mariscar”, ou seja, realizar pescarias prolongadas em regime de mutirão, em geral destinadas à produção de alimentos para alguma cerimônia intercomunitária, como os dabucuris. Outro fator que orienta a variação de localidade das pescarias é a alteração

de ocorrência de espécies conforme a época do ano. No médio rio Negro, por exemplo, os indígenas sabem que os cardumes de "pescada" migram do rio Negro para o Orinoco somente nos meses de outubro e novembro, levando-os a pescar no rio principal nesse período. Dessa forma, em perspectiva mais ampla do território e seus habitantes, as diferenciações de localização de peixes durante o ciclo anual também levam os nativos a circular por variados rios, lagos e igarapés da bacia do rio Negro/alto Orinoco.

As atividades de caça e coleta são realizadas de forma associada, variando conforme a área ecológica utilizada. Nas campinaranas são encontradas frutas silvestres e pequenos roedores, como a cutia. Nas matas de terra firme são encontrados os animais de grande porte como a anta. Os Aruak e Tukano utilizam essas regiões de caça e coleta em expedições prolongadas, conforme determina o calendário natural anual. Mas os Maku, exímios caçadores e coletores, fazem deslocamentos frequentes para essas áreas, algumas delas somente por eles frequentadas. Pude verificar em pesquisa de campo o exemplo de um grupo doméstico Daw. A amplitude do território de caça e coleta desse povo, cujos grupos domésticos estão localizados na margem direita do rio Negro na altura da cidade de São Gabriel, pode ser avaliada pelos seus "varadores" na floresta e o tempo gasto para percorrê-los. A maioria desses varadores está localizada entre a serra do Cabari e o rio Iá, afluente pela margem esquerda do rio Marié, em direção as suas cabeceiras, ou seja, mais de cem quilômetros de distância. Um informante Daw me relatou quanto tempo era gasto para percorrer um trecho "mais curto" onde trabalharam naquele ano de 1990:

> Para a serra do Capauari (próxima ao rio Curicuriari) levamos quatro dias de viagem de barco até o meio [médio curso] do rio, seguindo a pé mais um dia de viagem pelo varador até a serra. Tempo de permanência no local é de seis meses, andando e caçando mutum, porco, anta, jacaré, jabuti, cutia, paca, e pegando cipó e sorva.

Além dos fatores ecológicos e econômicos acima referidos, a perspectiva dos indígenas do Noroeste Amazônico sobre o território está explicitada em sua organização social, na cosmologia e nas narrativas míticas, muitas das quais já publicadas pelos próprios autores nativos.[19] Selecionei aqui, como exemplo, a explicação do indígena Maximiliano Garcia Rodriguez, do povo Makuna do rio Piraparaná, na Colômbia, sobre o que chama de "Manejo do Mundo":

[19] A coleção de livros "Narradores Indígenas do Rio Negro", editada pelo ISA e pela FOIRN.

> Este lugar sagrado se conservo integro durante mucho tiempo, brindando, gracias a la mediación de los payes, muchas cosas buenas para la gente, brindó un clima y un ambiente sano para la gente, brindó alimentos, peces, frutas, permitiendo así que la gente aprendiera lecciones importantes para cuidar el território. Este es un lugar mui sagrado que se utiliza según nuestro conocimiento tradicional para dar vida a los animales, para regenerar la oferta ambiental de alimentos que requiere la población humana del território; según nuestra comprensión este sitio es fundamental también para recrear nuestra cultura ya que es la fuente espiritual del poder que le permite a la gente adquirir los conocimientos para hacer sua danzas, sus rituales; sí, es así, poque este lugar hace parte de nuestro Sistema del Manejo del Mundo; nuestro chamanes invocaban las "Bancas de Conocimiento" de estos lugares para predeterminar la profesión u oficio tradicional de toda nuestra gente, así se bendecía a los futuros maloqueiros, danzadores, curadores de niños, curadores de diferentes tipos de enfermidades. Esos lugares, esos circuitos de sítios y serranias son la base del conocimiento de las sociedades del Pira-Paraná y también de nuestros Hermanos tukano, tuyuka, y todos los que habitan en la región del Uaupés (CABALZAR, 2010, p. 32).

Em 1990, estive na comunidade Tukano de Tumbira, situada no rio Curicuriari. Segundo os conhecedores mais velhos da comunidade, este rio não era acessível aos Tukano nos tempos primordiais, devido à existência de um sobrenatural que devorava quem ousasse passar por ali vindo dos rios Papuri e Tiquié, situados mais à noroeste, para descer o rio ao encontro dos outros parentes. Segundo o mito, esse "ser" vivia na Serra da Paxiúba, localizada na margem esquerda do Curicuriari e avistada hoje desde a comunidade, que fica na sua margem direita:

> Ele comia toda a gente e jogava os ossos na Serra dos Ossos, localizada nas proximidades de sua morada. Um dia, os antepassados resolveram atacá-lo, e subiram a Serra do Taquari, localizada na cabeceira do igarapé Capauari, afluente do Curicuriari, para observá-lo de longe. Em seguida se deslocaram à Serra da Flecha, situada ao lado da Serra da Paxiúba, onde ele morava, para tocaiá-lo e depois atacá-lo. Após a sua morte, os antepassados cortaram este "gigante" [sobrenatural] em várias partes. Onde jogaram a cabeça, é hoje uma pedra chamada Miracanga ['cabeça de gente' em nheengatu] localizada na serra do Capauari; onde caiu o fígado, hoje existem duas pedras com esta forma próximas a um lago situado à montante de Tumbira. O próprio lago foi formado pela depressão ocasionada pelo peso da cabeça do "gigante" quando caiu na terra (MEIRA, 1991).

Vê-se nesse exemplo como o território do Noroeste Amazônico é identificado por diversos signos de uma complexa geografia mítica, associados a vários elementos da paisagem como rios, serras, lajedos de pedra, lagos, praias, dunas.

O território é marcado por uma toponímia em várias línguas indígenas, que resulta, na maioria das vezes, de referências míticas de várias origens étnicas, que eventualmente podem ser identificadoras das ocupações imemoriais de cada povo ou família linguística. Por exemplo,

em uma entrevista que fiz com dois anciãos Baré no médio rio Negro, com o objetivo de identificar os nomes de ilhas, igarapés e outros pontos geográficos daquele trecho de rio, ficou revelado que vários topônimos ainda utilizados eram em língua Baré. O rio Cauaburis seria corruptela de Cauábore; o igarapé Abuará de Rabua; o igarapé Arixana de Uaríxi, assim como a ilha de Uábada, onde eles viviam. É sabido que a toponímia é um dos indicadores da ocupação ancestral de um território, como também um indicador das mobilidades no seu interior. Os Daw, por exemplo, indicam em sua tradição oral que teriam se originado de um igarapé de nome "wit", afluente do rio Japurá, de onde teriam migrado provavelmente no final do século XIX para o médio rio Negro, de forma paulatina (MEIRA, 1991; MARTINS, 1991).

O território dos Tukano, Aruak e Maku está também estreitamente relacionado com a sua organização social. Por exemplo, no caso dos Tukano e dos Aruak, como a exogamia linguística determina o sistema de parentesco, ela faz com que os homens procurem suas esposas em grupos ou fratrias linguisticamente distintos do seu. Disso resulta que um novo casal está sempre realizando viagens a outras comunidades para visitar pais, sogros ou irmãos e irmãs. Tais viagens são numerosas e frequentes em todo o território do Noroeste Amazônico, e têm a função de aproximar parentes e afins, atualizar informações sociais, políticas, econômicas ou mesmo de ordem sobrenatural, com os pajés ou benzedores, reforçando a reciprocidade entre todos e estabelecendo uma complexa rede de relações que influenciam toda a vida social, econômica e política do território.

Os grupos locais Maku, como já vimos, embora raramente estabeleçam trocas matrimoniais com os Tukano ou Aruak, mantêm intensas relações com eles, baseadas sobretudo nas prestações de serviços nos roçados em troca de bens materiais, farinha, fumo, etc. Eles também fornecem carne de caça salgada ou moqueada aos "índios do rio". Em novembro de 1990, presenciei no rio Curicuriari, no sítio Inêbo, um grupo doméstico Daw, realizando alguns serviços temporários no roçado de uma família Tukano. Isso é comum em todas as regiões onde os demais grupos locais Maku têm vizinhança com os Tukano e Aruak.

As cerimônias de troca, os dabucuris, e outros rituais também são importantes na organização do território. Participei de uma dessas cerimônias de troca na comunidade de São Jorge, de população majoritariamente Tukano, no rio Curicuriari, em 1990. Ela serve de exemplo de como os rituais estabelecem redes políticas, econômicas e sociais de intercâmbio, no caso aqui no trecho do rio Curicuriari e do médio rio Negro, onde várias comunidades e sítios de composição multiétnica estabelecem alianças entre si. Essas cerimônias de dabucuri ocorrem em todo o Noroeste Amazônico, geralmente celebrando os ciclos naturais,

influenciados pelas constelações, que marcam o início ou término das chuvas e de certas atividades econômicas relacionadas a elas.

No caso referido, tratava-se de um dabucuri de farinha de mandioca. Começou pela manhã bem cedo, com a família que ofertava a farinha percorrendo todas as demais residências da comunidade, chamando a todos para a cerimônia, oferecendo o caxiri (bebida fermentada) feito de cana de açúcar, cuja provisão era farta. O ritual foi realizado no pavilhão comunitário, ou de reunião, onde se encontravam os convidados das comunidades de Mercês, Curicuriari, Tancredo Neves, Jupati, e sítios localizadas no mesmo rio e no Negro, constituindo uma articulação dessas localidades. A cerimônia perdurou todo aquele dia, continuou à noite e foi até o dia seguinte, quando a maioria dos participantes se encontrava bastante alcoolizada pelo consumo do caxiri, mas também de cachaça. Os homens, usando uma coroa de penas, pintaram seus rostos de urucu para a dança do "carriço" (flauta de pã). Alinhados, segurando com a mão direita a flauta, apoiavam o braço esquerdo no ombro do companheiro. Todos tocavam e dançavam com uma batida forte do pé direito no chão, gerando um som ritmado que marcava o andamento da melodia. A cada interrupção, o grupo sorvia grandes quantidades de caxiri.

Quando as mulheres entravam na dança, formavam filas e círculos em volta da farinha de mandioca que seria ofertada aos convidados, depositada no centro do salão. A formalização da oferta foi feita pelo capitão da comunidade, de contorno solene, em discurso na língua tukano, evocando a relevância do acontecimento. O pajé da comunidade também realizava benzimentos intercalados às danças. Os convidados eram de variada origem étnica: Desana, Tukano, Piratapuia, Arapaço e Baré. A narrativa política enfatizava a importância da união interétnica, da adesão das comunidades e grupos que mantinham relações de parentesco (MEIRA, 1991). Como vemos no exemplo desse dabucuri, as relações sociais, políticas e econômicas estão imbricadas no sistema de parentesco e associadas à hierarquia de fundo cosmológico que ordenam o sistema social indígena. Esses fatores influenciam o grau de aproximação ou distanciamento entre os povos, seus *sibs* e fratrias, conectando o território pelas redes de parentesco e de trocas cerimoniais que lhe conferem uma unidade maior.

2.2.3 Oito mil anos de ocupação

A ocupação humana do Noroeste Amazônico é remota: as pesquisas arqueológicas nos informam que remonta há pelo menos oito mil anos antes do presente, contudo, até agora não foi possível determinar se aqueles povos foram ou não os ancestrais diretos dos habitantes atuais

da região (NEVES, 2012).[20] Por outro lado, embora não haja estudos conclusivos sobre suas origens e os movimentos migratórios pré-coloniais (COSTA, 2009; NEVES, 2006, 2012; NIMUENDAJU, 2015; VALLE, 2012; VIDAL, 1987; WRIGHT, 2005; ZUCCHI, 1987), sabe-se que os povos indígenas contemporâneos estão na região desde muito antes da chegada dos colonizadores europeus, o que ocorreu com mais intensidade por volta da metade do século XVII (CABALZAR; RICARDO, 2006; MEIRA, 2006; SWEET, 1974; WRIGHT, 1981).

Os testemunhos mais visíveis da antiguidade de ocupação são os petróglifos existentes em toda a bacia do rio Negro, os quais são reinterpretados pelas mitologias e cosmologias indígenas atuais (ANDRELLO, 2012; KOCH-GRÜNBERG, 2010; VALLE, 2012). Um caso exemplar desses registros é o da Cachoeira de Iauaretê, local sagrado para os povos Tariana e Tukano em função dela possuir elementos materiais, como marcas e gravuras, que teriam sido feitas pelos demiurgos, em eventos narrados nos mitos de criação da humanidade. No caso dos Tukano, por exemplo, "o povoamento do rio Uaupés se deu com a viagem da cobra-canoa dos ancestrais, que, partindo do lago de leite – identificado atualmente pelos índios como a baía de Guanabara no Rio de Janeiro -, percorreu a costa brasileira e subiu os rios Amazonas, Negro e Uaupés, trazendo em seu ventre os ancestrais da gente de transformação até a cachoeira de Ipanoré, localizada no médio curso do rio Uaupés. Foi aí que seus ancestrais teriam saído à terra através de um buraco existente em uma das lajes" (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 2007, p. 71).[21]

Curt Nimuendaju formulou, em seu estudo de 1927, uma primeira "cronologia" da ocupação dessa região baseado na ideia de "estratos de cultura", inspirada em conceitos geológicos e evolucionistas apontados inicialmente por Koch-Grünberg, em 1905 (KOCH-GRÜNBERG, 2005). Segundo o etnólogo "distinguem-se claramente na região três camadas de civilização indígenas, correspondendo cada uma a princípio a determinadas famílias linguísticas e representando três fases da história desta região. No correr dos séculos de contato destas três deram-se, naturalmente, numerosos fenômenos de aculturação, apagando em parte as linhas divisórias entre as diversas camadas" (NIMUENDAJU, 2015, p. 68). O mais antigo "estrato" seria formado por diversos povos caçadores e coletores "de uma cultura extremamente rudimentar", hoje representados pelos Maku e pelos Uaiká (Yanomami*).* O segundo "estrato" seria datado do começo da era cristã, composto por populações de culturas "mais adiantadas",

[20] Mesmo com os enormes avanços dos últimos 30 anos, há carência de pesquisas arqueológicas pontuais e aprofundadas no rio Negro, como também na Amazônia como um todo.
[21] A Cachoeira de Iauaretê foi reconhecida pelo IPHAN como patrimônio cultural imaterial do Brasil em agosto de 2006, como o primeiro bem inscrito no Livro de Registro dos Lugares.

os Aruak, vindos do norte e os Tukano, procedentes do oeste. A última camada corresponderia a chegada dos colonizadores europeus no final do século XVII e início do XVIII.

Nos anos 1950, o etnólogo Eduardo Galvão levantou algumas dúvidas sobre as hipóteses de Nimuendaju, sobretudo sobre as origens dos povos Aruak. Para Galvão seria "necessária a evidência arqueológica, pois embora as pesquisas de Meggers e Evans (1957) tenham mostrado a falta de indícios de que o centro de expansão das culturas proto-históricas fosse as Guianas e que daí tivessem subido o Amazonas, a concentração de Aruak no baixo rio Negro pode ser indicativa que essa onda migratória tivesse vindo pelo Amazonas e subido aquele rio" (GALVÃO, 1979, p. 152).

As questões levantadas por Galvão foram consideradas pelo arqueólogo Donald Lathrap (1970), segundo o qual os proto-Aruak já estariam concentrados nas regiões próximas à cidade de Manaus há cerca de três mil anos antes de Cristo. Segundo sua teoria, uma parte deles teria subido o rio Negro, numa rota migratória até o Orinoco. Também os estudos da arqueóloga Alberta Zucchi (1987), nos anos 1980, apresentam novas hipóteses da colonização pré-colonial do Noroeste Amazônico, baseadas em dados arqueológicos, linguísticos e da tradição oral indígena. Suas conclusões supõem que entre três mil e mil anos antes de Cristo os proto-Maipure (Aruak) viviam no médio Amazonas e daí teriam se dispersado em quatro grupos, dos quais três teriam migrado para o rio Negro: os proto-Kuripaco, os proto-Baré e os proto-Manau. A pesquisadora Silvia Vidal (1987) seguiu a mesma opinião, apontando que as regiões do médio e baixo rio Negro seriam habitadas em épocas antigas principalmente pelos Baré, inclusive em seus tributários Aiuanã, Marié, Iá e Cauaburis.

O etnólogo Robin Wright, em seus escritos baseados na mitologia Hohodene (subgrupo Baniwa), também questionou Nimuendaju quanto à antiguidade da ocupação Aruak, considerando-a, - seguindo Lathrap, Zucchi e Vidal, - mais antiga. Suas hipóteses sobre as interpretações indígenas dos petróglifos sugerem uma ocupação muito anterior do rio Içana. Segundo este autor, os Aruak teriam chegado ao rio Negro bem antes dos Tukano, vindos do sul e, no caminho para o norte até o alto Orinoco e o rio Guaviare teriam passado por processos importantes de mudança sociocultural. Pesquisas arqueológicas mais recentes parecem confirmar as hipóteses relativas a uma ocupação Aruak mais antiga no médio e baixo rio Negro (NEVES, 2012).

Silvia Vidal e Alberta Zucchi, por exemplo, definiram o sistema regional indígena encontrado pelos europeus no século XVII, com forte hegemonia Aruak, de "macrossistema político indígena", com as seguintes características:

> (1) a multietnicidade, (2) as hierarquias inter-étnicas e inter-aldeias, (3) territórios claramente definidos, com zonas tampão, e aldeias de fronteira fortificadas com guerreiros para a vigilância e defesa, (4) líderes supremos cuja autoridade e poder se definiam por seu controle sobre o povo, e pelo domínio político de um grupo ou setor sobre outras populações, (5) a especialização econômica e produção de excedentes para intercambio intra e inter-macrossistemas (6) a interdependência socioeconômica dos grupos ribeirinhos e interfluviais, e (7), uma etnicidade que transcendia fronteiras econômicas, políticas e linguísticas (VIDAL; ZUCCHI, 1999, p. 116).

Para essas autoras, especificamente no Noroeste Amazônico existia o macrosistema de Manoa, cujos limites seriam a margem esquerda do médio Amazonas, entre o Negro e o Japurá, ao sul, e o Cassiquiari e o alto Orinoco ao norte. Esse macrosistema seria composto de quatro federações: Manao; Yumaguaris; Epuremei ou Maduacaxes; e Macureguarai, todas sob o comando de um grande chefe chamado Manoa.

Baseado nas pesquisas arqueológicas e linguísticas mais atuais, e também das contribuições etnológicas das últimas décadas, algumas conclusões são apontadas pelo arqueólogo Eduardo Neves sobre a situação do Noroeste Amazônico pouco tempo antes da chegada dos europeus:

> No início do século XV o Papuri e o médio Uaupés já eram ocupados por grupos da família linguística Tukano há centenas de anos, tempo suficiente para a ramificação do cubeo, como uma língua muito diferente no âmbito da família Tukano. O médio Uaupés, no seu curso inferior, era ocupado pelos Wanano e no seu curso superior pelos Cubeo. Nessa época o Pira-Tapuia e o wanano não eram línguas distintas [...]. O rio Papuri é a área de ocupação ancestral da maioria dos Tukano. No século XV, alguns desses grupos não eram linguisticamente diferenciados como o são hoje [...]. Naquela época, os princípios da aliança matrimonial através de casamentos preferenciais com primos cruzados, já estavam em prática [...]. A abdução de mulheres devia ser também uma prática comum, constituindo uma causa importante de conflitos armados. A ocorrência periódica de conflitos armados, juntamente com a necessidade de defesa contra os ataques dos Baniwa do Içana, levaram à construção de aldeias protegidas por trincheiras armadas com cercas de madeiras afiadas. Alguns desses povoados não foram ocupados por longos períodos, mas apenas por motivo de defesa em tempos de guerra. A região interiorana, entre os principais rios, já era ocupada pelos Maku [...]. Essa era, no entanto, uma interação dinâmica sendo que alguns grupos Maku se incorporavam entre os Tukano como *sibs* de baixa hierarquia. O baixo Uaupés e o baixo Tiquié eram etnicamente mais heterogêneos, uma vez que eram ocupados por grupos Tukano e Arawak [...]. A presença Arawak crescia no baixo Uaupés, em direção ao Negro, ao ponto de, ao longo do próprio Negro, não haver grupos Tukano [...]. Nesta época, as outras partes da bacia do alto rio Negro – os rios Negro, Içana, Xié e Guainía – eram ocupadas por diferentes grupos Arawak há centenas de anos (NEVES, 2012, p. 238-239).

Como vimos até aqui, as pesquisas arqueológicas feitas até hoje indicam que provavelmente desde o século I antes de Cristo até os séculos XVI e XVII, o Noroeste Amazônico foi ocupado por populações indígenas expressivas e vinculadas historicamente aos povos contemporâneos. Antes da colonização europeia, os indígenas teriam constituído um sistema regional aberto e fluido (também chamado macrossistema regional) formado por vários povos de língua Tukano, Aruak e Maku, que percorreriam longas distâncias no território através de caminhos abertos nas florestas e pelos rios. Também estariam interligados por uma rede de relações rituais, de parentesco, de guerras e também de trocas comerciais, inclusive de longa distância. Foi esse sistema regional indígena que se confrontou com o projeto colonial europeu a partir do século XVII, por volta de 1640 (ACUÑA, 1641; CARVAJAL, 2011; FRITZ, 2006; NEVES, 2006, 2012; PORRO, 1995; WRIGHT, 2005).

2.3 IMAGENS DO NOROESTE AMAZÔNICO

Fotografia 1: *Vista do médio rio Negro na época da seca, 2013*

Fonte: Acervo pessoal de Lúcia H. van Velthem

Fotografia 2: *Outra vista do médio rio Negro, 2013*

Fonte: Acervo pessoal de Lúcia H. van Velthem

Fotografia 3: *Vista do baixo rio Téa, afluente direito do médio rio Negro, 2013*

Fonte: Acervo pessoal de Lúcia H. van Velthem

Fotografia 4: *Sítio localizado no baixo rio Téa, em 2013*

Fonte: Acervo pessoal de Lúcia H. van Velthem

Fotografia 5: *Porto do sítio Temendauí, com os cacuris para pesca, em 2013*

Fonte: Acervo pessoal de Lúcia H. van Velthem

Fotografia 6: *Comunidade de Acariquara, rio Jurubaxi, afluente do médio Negro, 2013*

Fonte: Acervo pessoal de Lúcia H. van Velthem

Fotografia 7: *Comunidade de Acariquara, no rio Jurubaxi, em 2013*

Fonte: Acervo pessoal de Lúcia H. van Velthem

Fotografia 8: *Comunidade Tucano, no rio Xié, em 1992*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 9: *Cidade de Santa Isabel do Rio Negro, em 2013*

Fonte: Acervo pessoal de Lúcia H. van Velthem

Fotografia 10: *Festa de Santa Isabel, Santa Isabel do Rio Negro, 2013*

Fonte: Acervo pessoal de Lúcia H. van Velthem

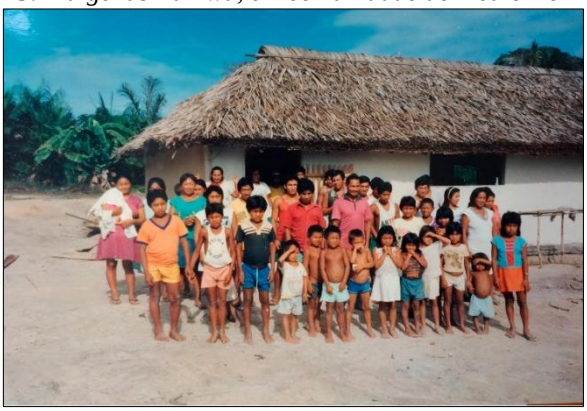
Fotografia 11: *Vista do rio Jurubaxi, afluente direito do médio Negro, em 2013*

Fonte: Acervo pessoal de Lúcia H. van Velthem

Fotografia 12: *Indígenas Baré, em comunidade do médio rio Negro, 1990*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 13: *Indígenas Baniwa, em comunidade do médio rio Negro, 1990*



Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 14: *Família Baré do sítio Santa Bárbara, rio Enuixi, em 2013*

Fonte: Acervo pessoal de Lúcia H. van Velthem

Fotografia 15: *Mulher Nadëb (Maku) do sítio Bom Jesus, rio Téa, fazendo farinha, em 2013*

Fonte: Acervo pessoal de Lúcia H. van Velthem

Fotografia 16: *Família Nadëb (Maku) do sítio Bom Jesus, no rio Téa, 2013*

Fonte: Acervo pessoal de Lúcia H. van Velthem

Fotografia 17: *Capela da padroeira da comunidade de Jutaí, na ilha grande, médio Negro, 2013*

Fonte: Acervo pessoal de Lúcia H. van Velthem

Fotografia 18: *Mulheres e crianças Werekena da comunidade Vila Nova, no rio Xié, em 1991*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 19: *Vista geral da comunidade de Vila Nova, no rio Xié, em 1991*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

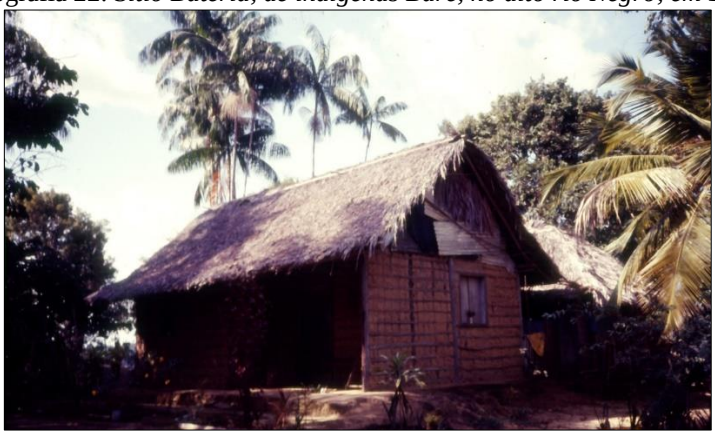
Fotografia 20: *Comunidade de São Joaquim, no baixo rio Uaupés*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 21: *Interior da capela dedicada ao santo padroeira, em 1990*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 22: *Sítio Bateria, de indígenas Baré, no alto rio Negro, em 1990*



Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

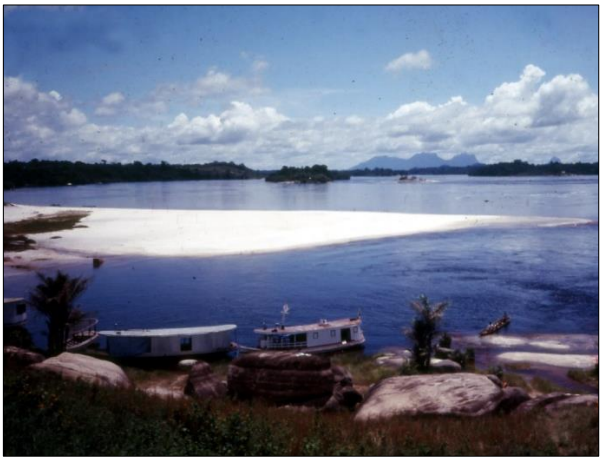
Fotografia 23: *Terreiro de sítio no alto rio Negro, com horta suspensa e árvores frutíferas, em 1990*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 24: *Cidade de Barcelos, no médio rio Negro, em 1990*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 25: *Praia, cidade de São Gabriel da Cachoeira, no alto rio Negro, em 1990*



Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 26: *Aldeia dos indígenas Dâw (Maku), no alto Negro, em 1990*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 27: *Outra imagem da aldeia dos indígenas Dâw (Maku), no alto Negro, em 1990*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

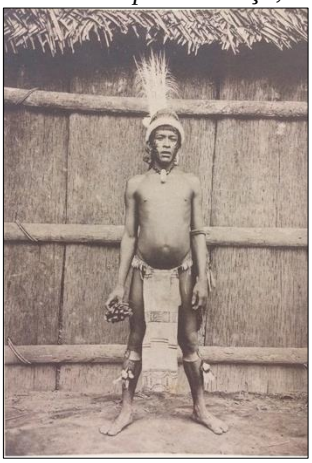
Fotografia 28: *Dança do Japurutu, durante o ritual do Dabucuri, na comunidade de São Jorge, no rio Curicuriari, em 1990*

Fonte: Acervo pessoal Márcio Meira

Fotografia 29: *Outra imagem da Dança do Japurutu, durante o ritual do Dabucuri, na comunidade de São Jorge, no rio Curicuriari, em 1990*

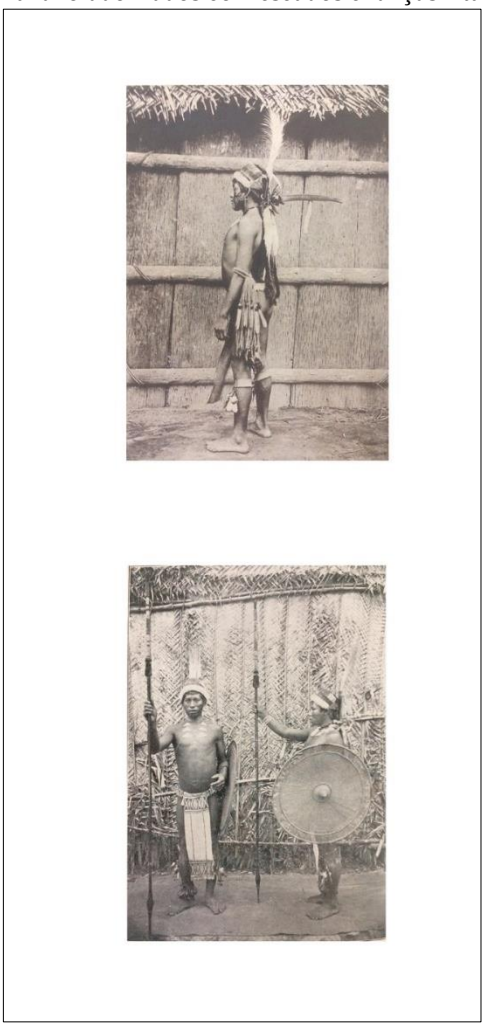
Fonte: Acervo pessoal Márcio Meira

Fotografia 30: *Tuyuka adornado para a dança, no rio Tiquié, em 1905*



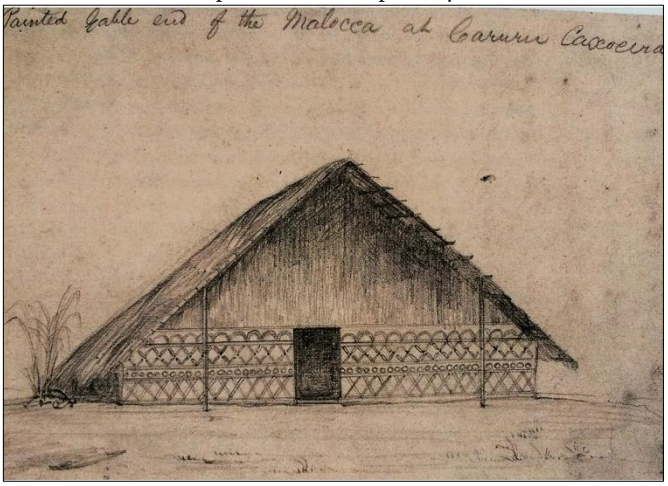
Fonte: Koch-Grünberg (2005)

Fotografia 31: *Indígenas Tukano adornados com escudos e lanças rituais, rio Uaupés, em 1905*



Fonte: Koch-Grünberg (2005)

Figura 2: *Maloca do rio Uaupés desenhada por Alfred Russel Wallace em 1850*



Fonte: Knapp (1999)

Fotografia 32: *Mulher Werekena tecendo maqueira de tucum, no rio Guainía, 1905*

Fonte: Koch-Grünberg (2005)

Fotografia 33: *Malocas Baniwa no rio Aiari, afluente do Içana, em 1905.*

Fonte: Koch-Grünberg (2005)

3. O SISTEMA DE AVIAMENTO

> Com o transcurso do tempo, o ‘aviamento’ ultrapassou os limites iniciais. Fortalecido no extrativismo, reforçou-se também na agricultura e estendeu-se à pesca abastecedora das maiores concentrações humanas da região. Tornou-se como que a ‘forma’ da economia amazônica típica. Engendrou uma ‘moralidade’ própria, eminentemente característica nos seringais, em que se instituía uma disciplina extra-financeira com catálogo de punições e a condenação dos ‘desvios da produção’. Certas relações rituais de parentesco (compadrio) algumas vezes parecem ter facilitado sua disseminação – e neste caso elas talvez atenuassem a dureza característica do regime – mas ele próprio terá contribuído, por seu turno, para a configuração de todo o ambiente sócio-cultural das sociedades rurais em formação na área. Cem anos mais tarde, o ‘aviamento’ ainda deixava suas marcas profundas na sociedade regional (SANTOS, 1980).

3.1 AVIAMENTO: DEFINIÇÃO E FORMAÇÃO DO SISTEMA

3.1.1 À espera de Mboiasú

No final dos anos 1980, antes de realizar a primeira pesquisa de campo, eu imaginara o território do Noroeste Amazônico e os indígenas que ali vivem, com ideias sumárias e ordenadas em categorias pré-estabelecidas. Os relatos de professores e colegas sobre suas experiências de campo e os cursos de metodologia não foram suficientes para evitar esses “pré-conceitos”. Eu olhava para os mapas da região e via um território congelado, embora já tivesse algum conhecimento de suas dinâmicas históricas. Em 1990, eu tinha ideias bastante difusas do que haveria de encontrar por lá naquela primeira excursão exploratória. Por outro lado, não podia negar que levava comigo uma “bagagem” adquirida pelas leituras que havia feito desde pelo menos 1986. Desde então, eu “viajara” ao Noroeste Amazônico tanto através dos textos históricos do período colonial, como pelas descrições etnográficas mais recentes sobre os povos indígenas. Dessa forma, na primeira e nas demais pesquisas de campo que realizei, nunca deixei de carregar comigo essa “equipagem” de informações acumuladas coletivamente sobre aquele território e seus moradores, como também um olhar marcado pela formação híbrida de historiador e antropólogo.

Com essa base, eu havia previamente decidido a estudar um único povo indígena: os Werekena, da família linguística Aruak. Para tanto, eu supunha que bastaria chegar às suas aldeias que tudo fluiria naturalmente. Estava confiante que lá chegando – como se pudesse chegar diretamente nas comunidades em uma região tão grande e isolada – eu encontraria

facilmente todos aqueles povos, clãs e fratrias que a literatura etnográfica me apresentava. Mais ainda, imaginava que seus modos de vida, cosmologia, xamanismo e organização social me seriam "expostos" sem dificuldade. Olvidara, talvez com expectativas românticas, que aquele território também estava ocupado – pelo menos desde o século XVII - por diversos atores e agências coloniais. Pequenas cidades nasceram nesse processo, como Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira.

Como resultado dessa primeira incursão etnográfica, fiquei arrebatado pela região, misturando ao entusiasmo inicial um sentimento de vazio cognitivo, em parte provocado pela miríade de informações disponíveis sobre o Noroeste Amazônico. Tive muitas decepções nos anos seguintes, pois não me dera conta, mesmo já conhecendo um pouco da história daquele território, o quanto ele estava intensamente marcado pelo terror e a violência do colonialismo e ao mesmo tempo estabelecera historicamente longos processos de sobrevivência a ele. Sua paisagem cultural, naqueles dias, não me era de fácil apreensão. Por isso, levei muitos anos para encontrar nos indígenas, para além da desconfiança e do medo, em geral dissimulados, uma forte resiliência étnica e cultural, em grande medida moldada pela condição colonial, mas que se desdobrava numa emergente movimentação organizativa e identitária que se estenderia nos anos seguintes em vitórias e conquistas, como a demarcação e homologação de parte significativa de seus territórios tradicionais.

Ao chegar em Manaus naquele janeiro de 1990, logo segui rumo ao porto de São Raimundo atrás de uma embarcação para São Gabriel da Cachoeira, no alto rio Negro. O "porto" era, então, um enorme aterro de piçarra à margem do rio, a céu aberto, nas cercanias do igarapé São Raimundo. Encontrei ali o *frisson* típico das zonas portuárias. Passageiros em nervoso compasso de espera, instalavam apressadamente suas redes nos conveses disponíveis. O rio Negro estava muito seco e por isso os práticos não ousavam navegá-lo rio acima e enfrentar os perigos dos bancos de areia e sobretudo das corredeiras cheias de pedras. Comprei passagem no barco *Aurino Pontes I*, o único com saída prevista, e lá me instalei por alguns dias até a partida. Para zarpar, todos esperavam ansiosamente por um "repiquete", que na linguagem regional se refere a uma enchente temporária provocada pelas chuvas que começavam a cair nas cabeceiras.

Para os dois indígenas, um Tukano e outro Baré, da tripulação do barco, o "repiquete" na verdade era causado pelos movimentos da cobra grande, ou *mboiasú* em nheengatu, também associada à "mãe das águas", a protetora dos rios (STRADELLI, 1929). O nheengatu era a antiga "Língua Geral Amazônica" baseada no Tupi antigo, e ensinada pelos jesuítas aos indígenas e não indígenas de variadas origens, no antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará. A população originária do Noroeste Amazônico ainda utiliza nos dias atuais essa língua, esquecida na maior parte da

Amazônia desde o final do século XIX (FREIRE, 2004). Segundo uma narrativa mítica comum a todos os indígenas do Noroeste Amazônico, desde os tempos primordiais a *mboiasú* está no céu na forma de uma constelação,[22] e no período das chuvas ela desce do céu e mergulha no rio, devorando todos os peixes, causando não só a subida das águas como também a escassez de alimentos (SILVA, 1994). Eu me perguntava: será que *mboiasú* desceria do céu nos dias que seguiam, permitindo aos homens uma navegabilidade menos arriscada? Depois de alguns dias de muito rebuliço no porto, as redes já atadas na embarcação lotada, o "seu Aurino", um "prático"[23] e comerciante/patrão, proprietário do barco que levava seu nome, resolveu soar o alarme e dar a partida no motor. Manaus ficara para trás. E todos ainda esperavam pela *mboiasú*.

Aurino Pontes havia nascido no Ceará mas chegara ao Amazonas com três anos de idade, trazido pelos pais por volta da década de 1940. Migrantes em busca de uma vida melhor, muitos nordestinos como eles vieram para vários rios da Amazônia no bojo da chamada "batalha da borracha", parte do esforço brasileiro na segunda guerra mundial, no combate dos "aliados" contra o "Eixo".[24] Passou sua infância e juventude navegando, regateando pelo rio Negro. Conheceu seus mistérios, aprendeu a "arranhar" o nheengatu. Seu Aurino tinha moradia fixa em Barcelos, mas passava sua vida embarcado e naqueles dias dividia seu "camarote" com Teresa, uma moça daquela cidade, que também trabalhava na cozinha. Segundo comentários de alguns passageiros nativos, seu Aurino tinha má fama entre os ribeirinhos do rio Negro, pois pagava muito mal seus tripulantes e fregueses. Na verdade não pagava com dinheiro, e sim com mercadorias e cachaça, na forma de escambo. Constava também que teria "espalhado" cerca de dezesseis filhos pelo caminho fluvial que dominava como a palma da mão, e onde era muito conhecido. Algum tempo depois, dei-me conta que o perfil de Aurino Pontes preenchia o contorno de um importante personagem que frequentava esse território há séculos e foi se modificando e adaptando ao longo do tempo: o patrão comerciante. Conheci indígenas do médio rio Negro que tinham sido "fregueses" de Aurino Pontes, ou seja, seus fornecedores de produtos da floresta em troca de adiantamentos de mercadorias, os quais permaneciam sempre em dívida com o patrão. Naquela viagem iniciática, eu estava "cara a cara" com o sistema de aviamento, mas não o enxergara naquele momento.

Estávamos em território sem lei: como o rebocador transportava uma balsa com gasolina, diesel, veículos pesados e outras cargas, o *Aurino Pontes I* não estaria autorizado a levar tantos passageiros a bordo, regra que o dono não respeitara. Muito menos temera a Capitania dos Portos.

[22] Também conhecida na astronomia como a constelação de Escorpião.
[23] "Prático" é o nome dado na Amazônia aos pilotos especializados na navegação fluvial, conhecedores dos canais seguros para a passagem das embarcações.
[24] A primeira grande leva de migração nordestina para a Amazônia ocorreu entre 1870/1910, no período áureo da exploração de borracha.

A viagem até Camanaus, ponto final antes das cachoeiras, que no tempo da cheia levaria cerca de quatro dias, duraria dez. Seu Aurino estacionava amiúde em trechos de rio durante a noite, e mandava seus tripulantes indígenas pescar nas proximidades. A justificativa era variar o cardápio de frango congelado que Teresa jogava numa enorme panela de alumínio com sal e água retirada do próprio rio. Mas a causa real dessas paradas, que ocorriam também de dia em alguns povoados onde seu Aurino queria combinar algum "negócio", era a espera pelo "repiquete", que deveria ocorrer antes da chegada às corredeiras próximas a Santa Isabel. Era o rio que comandava a vida. Parecia que *mboiasú* decidira punir os navegantes ao atrasar sua descida do céu: o *Aurino Pontes I* encalhou duas vezes em bancos de areia, inclusive durante a madrugada, em meio a banzeiros fortes. Foram horas de trabalho pesado – dos indígenas - para desencalhar a enorme balsa.

Eu refletia: vive-se ainda neste rio Negro no ritmo das embarcações, e o tempo, em razão do isolamento geográfico na calha noroeste da bacia amazônica, corria lentamente, e às vezes parecia interromper, e estacionar o seu curso. Isto, mesmo estando situada Manaus, a cidade mais dinâmica e populosa da região, na sua embocadura. Dessa forma, ao subir o rio eu continuava não só a refletir sobre o tempo e o espaço, tão diferentes de minhas referências urbanas, mas a experimentar a condição colonial daquele território: além do sistema de aviamento que eu ainda não identificara, observei muitos personagens, práticas e representações que há séculos pareciam ali persistir, como fósseis vivos. Por razões óbvias, o que me chamou logo a atenção foi a paisagem geográfica, com a floresta servindo de moldura aos pequenos povoados, cujos nomes eram os mesmos dos célebres relatos de Ribeiro de Sampaio, Monteiro de Noronha, Alexandre Rodrigues Ferreira, Alfred Wallace, entre outros.[25] Parecia que eu estava revendo, ao vivo, as aquarelas do século XVIII, elaboradas pelos artistas da expedição de Rodrigues Ferreira. Meses depois, no alto Negro, pude vivenciar as festas de santos católicos, introduzidas pelos Carmelitas, convivendo com os rituais indígenas entre os índios Baré. E o mais sugestivo: observar uma boa parte da população indígena e não indígena falando o nheengatu. (FIGUEIREDO, 2009; FREIRE, 2004).

Nesse primeiro percurso de longas e densas jornadas, feito um "turista aprendiz" (ANDRADE, 2015), aprendi mais sobre a sociologia do Noroeste Amazônico que em toda a literatura que havia lido até então. Convivi com os personagens que compunham o tecido social daquela região e que mantinham entre si relações em vários níveis de tensão, desconfiança e camaradagem: indígenas, religiosos, garimpeiros, militares, comerciantes, trabalhadores e aventureiros de variadas origens étnicas, sociais e nacionais, que se dirigiam à região por variados motivos, o principal deles a busca por dinheiro supostamente fácil. No *Aurino Pontes I,* o maior

[25] Ver bibliografia: Noronha (2006); Sampaio (1907); Ferreira (1983); Wallace (1979).

grupo era formado por cerca de quinze operários contratados para os trabalhos de construção civil do "Projeto Calha Norte": nos Pelotões de Fronteira e em São Gabriel da Cachoeira. Muitos desses trabalhadores, a maioria vindos do Ceará, mas também do Pará e de Minas Gerais, aspiravam seguir depois para os garimpos, caso surgisse alguma oportunidade. Um deles, que tinha muitas informações sobre a garimpagem, revelou-me abertamente que ia juntar algum dinheiro com o intuito de chegar ao pico da Neblina pela Venezuela, fugindo do controle que o governo vinha fazendo em Roraima contra os garimpeiros. Como estava na época da seca, seria o melhor momento para encontrar ouro.

Além dos operários, viajavam três maranhenses: um homem solteiro e um casal com um filho pequeno, todos três garimpeiros vindos de Boa Vista, com destino ao pico da Neblina. O homem casado havia passado um tempo nos garimpos do Pará, na região de Carajás, antes de ir para Roraima, onde aparentemente arrumara a mulher e o filho. Os dois casos, como os dos operários, pareciam anunciar uma tendência de forte migração garimpeira de Roraima para o alto rio Negro, que de fato ocorreria dois anos depois, como vou relatar no final deste capítulo (MEIRA, 1996). Dentre os militares, havia dois cabos do Exército que voltavam a São Gabriel depois das férias. Um deles, de nome Anderson, estava em São Gabriel há dois anos. Era paraense e viajava acompanhado da esposa. O outro cabo, chamado Clayton, era de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Revelou-me que sua função no Batalhão era a de "motorista do comandante", o Coronel Dias Torres.

Em todo o meu percurso, o que me chamou atenção de imediato, porque muito visível, foi a grande quantidade de produtos florestais, principalmente piaçaba e cipó, que se encontrava nos portos por onde passava. Observei também várias famílias indígenas em suas pequenas embarcações ou batelões maiores carregados desses produtos, além de paneiros de farinha de mandioca. Alguns comerciantes, as pessoas mais ricas da região, como o próprio Aurino Pontes, negociavam com seus fregueses indígenas nesses locais, geralmente se comunicando em nheengatu, anotando e fazendo contas em seus cadernos, enquanto os produtos iam sendo pesados numa balança. Desde a primeira abordagem sobre esse tema, com qualquer pessoa, bastava sugerir o assunto do trabalho extrativo que os sujeitos do processo revelavam um enorme interesse em relembrar o passado e contar suas experiências, geralmente traumáticas no caso dos indígenas, resultado das violências sofridas nessas atividades. Meu interesse pelo tema do extrativismo surgiu nessa ocasião, e foi através dele, como o "repiquete" trazido pela *mboiasú*, - que finalmente chegara antes das corredeiras -, que passei a enxergar o sistema de aviamento e sua relevância para a compreensão da história indígena no Noroeste Amazônico. Valeu a pena a espera.

3.1.2 O aviamento, a escravidão, o escambo e a dívida

Aviamento é um substantivo derivado do verbo aviar, usado há muito tempo na língua portuguesa. A noção amazônica de aviamento vem a aparecer explicitamente somente nos dicionários modernos luso-brasileiros a partir da década de 1930, associando "aviamento" às mercadorias despachadas aos seringais pelos comerciantes, mas também aos agentes da ação de aviar: o aviador e o aviado. Ela é resultante da interpretação do processo histórico, antropológico e econômico, feita no século XX, por vários autores, acerca da atividade extrativista da borracha amazônica, como detalharei neste capítulo.

Podemos observar as mudanças do significado de aviamento pelas acepções da palavra ao longo do tempo. Nos dicionários do século XVIII, como os de Raphael Bluteau, de 1712, e o de Moraes Silva, de 1789, "aviar" significava "apressar-se", "preparar-se", "aparelhar-se", "despachar", "fazer depressa": "Aviar alguma coisa; aviar alguém de alguma coisa; v.g. de cavalos para uma jornada. Aviar alguma coisa com alguém; despachá-la, acabá-la com ele, conseguir dele, que a faça, ou deixe de fazer, conforme convém a quem se avia". "Aviamento" remetia a temas econômicos: "Disposição, e ordem pronta, com que se dá princípio à execução de hum negócio"; ou: "O aparelho necessário, achegas, materiais para obras mecânicas: v.g. do sapateiro, pedreiro, para construção, navegação. Preparo, despacho. 'Lhes foi grande aviamento para fazerem melhor seus feitos': i. é., meio, auxílio, expediente. [...] Diligência para se conseguir, e efetuar alguma coisa [...], i. é., negociação, solicitação, bom aviamento; sucesso, conseguimento de empresa" (BLUTEAU, 1712; SILVA, 1813). O dicionário de língua brasileira de Silva Pinto, de 1832, confere à palavra aviar significados semelhantes aos anteriores: "Aviar. Dar o aviamento necessário. Apressar. Preparar" (PINTO, 1832).

Foi somente no dicionário de Candido de Figueiredo, de 1913, que apareceu o termo "aviado", também derivado de aviar, já especificado como sendo usado no Brasil e em Benguela, designando-o como o "Negociante por conta alheia. Mascate, que, por conta dos negociantes da costa, vai fazer negócio no sertão" (FIGUEIREDO, 1913). Certamente esse significado é decorrente da definição do século XVIII de aviado: "Ir aviado, dizemos do que vai expedito caminhando, ou navegando para algum lugar com pressa. Ajudado, encaminhado para conseguir alguma coisa" (SILVA, 1813). Na América portuguesa, foram os negociantes que iam aos sertões desde a costa, que só podiam fazê-lo a pé ou navegando em pequenas canoas, como no caso das famosas "Monções", expedições de comércio saídas de São Paulo até as zonas auríferas de Cuiabá; ou navegando, com embarcações maiores à vela e a remo, por largos caminhos fluviais, como foi no caso do Grão-Pará (ABREU, 2000; HOLANDA, 1990; ROLLER, 2014).

O mesmo dicionário de Cândido de Figueiredo, em sua sétima edição datada de 1939, introduz no termo aviamento a sua noção amazônica, juntamente com seus coetâneos, aviador e aviado: "fornecimento de mercadorias do aviador ao aviado", sendo o aviador "o negociante que fornece mercadorias aos aviados". Nessa edição, nos verbetes respectivos, o autor cita trechos da obra "A Selva", de Ferreira de Castro, muito revelador de suas referências amazônicas: "Estive empregado alguns meses em duas casas aviadoras no Pará" e "Nazário, o mais próspero dos aviados do seringal" (FIGUEIREDO, 1939). No último quartel do século XX, em referência à economia da borracha, o dicionário organizado por Antonio Houaiss incluiu um tópico de regionalismo amazônico para definir o termo aviamento: "Conjunto de mercadorias que o aviador fornece ao seringueiro nas transações de compra a prazo ou em troca de borracha" (HOUAISS, 2001). Aurélio Buarque de Hollanda Ferreira também define, em 1987, que o aviado, termo regional da Amazônia, faz referência "Aquele que negocia por conta de outrem; seringueiro que tem no seringal do patrão um certo número de homens trabalhando por conta dele", e o "aviamento" como a "mercadoria fornecida pelo 'aviador' ao 'aviado'" (FERREIRA, 1987).

Proponho nesta Tese, como detalho no capítulo 5, que quando as formas de permuta indígena, nos termos dos códigos nativos de comércio, entraram em contato com o escambo europeu, houve ajustes e adaptações em ambos os sistemas, articulados dali em diante ao mercado mundial mercantilista, via sistema colonial (FRANK, 1977; GRUZINSKI, 2004). Isso permitiu o surgimento do sistema de aviamento no Maranhão e Grão-Pará dos séculos XVII e XVIII, bem antes da economia da borracha. O escambo, nesse sentido, foi o solo fértil onde esse sistema surgiu e se desenvolveu na Amazônia, pois somente prosperou em decorrência desse tipo de comércio (SANTOS, 1980). Cabe lembrar também que entre 1640 e 1755, o tráfico de escravos foi o maior indutor do escambo e da economia da dívida na Amazônia, e consequentemente da produção e concentração de riqueza, fomentando o surgimento de uma elite econômica de comerciantes privados em Belém e São Luís, como também de prestigiados comerciantes intermediários indígenas nos sertões. Esse "produto", o escravo indígena, e seu comércio legal ou clandestino, teve no Noroeste Amazônico a região provedora mais importante (MONTEIRO, 1992; SWEET, 1974; WRIGHT, 1991).

Um dado importante a se ressaltar é que as relações comerciais internacionais nos séculos XVII e XVIII já se davam majoritariamente pelo uso da moeda, e a partir de meados do século XIX, as relações de trabalho na Europa foram paulatinamente se estabelecendo pelo contrato de trabalho "livre". Ou seja, na passagem do século XIX para o XX, a introdução de relações contratuais de trabalho e comércio, em moldes liberais clássicos, poderia, em tese, ter vigorado

na Amazônia. Entretanto, no limiar do século XX, continuou sendo por meio do escambo que as mercadorias europeias chegaram a regiões e povos cuja "descoberta" foi provocada, em certa medida, pela própria busca dos produtos da natureza indispensáveis à indústria, como a borracha. Nesse sentido, a história do extrativismo e do escambo, e, portanto, do sistema de aviamento, se confundem com a do colonialismo e da escravidão moderna.

Esse "paradoxo", ou seja, a vigência na Amazônia de relações arcaicas de trabalho e comércio orientadas pelo sistema de aviamento, ao invés de uma "modernização" pela introdução de modelos baseados no capitalismo liberal, - como os contratos formais de trabalho -, foram as causas das reações e denúncias contra as elites políticas e econômicas locais, feitas por homens indignados como o irlandês Roger Casement, e dos brasileiros Tavares Bastos e Euclides da Cunha, além do escritor Mário de Andrade, que denunciaram os abusos e as violências do trabalho escravo, no âmbito da economia do látex, tanto no Brasil quanto na Colômbia e Peru (ANDRADE, 2015; BASTOS, 1975; MITCHELL; IZARRA; BOLFARINE, 2016).

Apesar de todas essas denúncias, o sistema de aviamento persistiu porque, além de estar baseado em antigas e anacrônicas relações de comércio e trabalho, estabelecia um vínculo de dívida entre o aviado e o aviador, o freguês e o patrão, este último definindo unilateralmente os preços tanto das mercadorias que "vendia" quanto dos produtos que "comprava". Este aspecto econômico e político, a constituição de uma dívida impossível de ser paga, forjou o surgimento de elites "brancas" que exerciam um total controle e dominação da sua rede de fregueses ou aviados. Vemos aí o quanto o escambo e a dívida se retroalimentam continuamente, e a relevância das duas para a ininterrupção e persistência do sistema de aviamento.

Um outro fator que explica a continuidade e aprofundamento desse sistema é exatamente a sua anterioridade em relação ao período da borracha, pois já havia se estabelecido e fortalecido, desde os tempos coloniais. Naqueles primeiros momentos do processo colonial, a "mola propulsora" do aviamento, além dos interesses mercantilistas e das novas necessidades de consumo europeus por produtos como o cacau, a canela, o cravo, a salsaparrilha, dentre muitos outros, foi também o forte apelo que as mercadorias manufaturadas europeias, desde miçangas a instrumentos de ferro e armas de fogo, exerceram sobre os povos indígenas, não só do ponto de vista econômico, mas também pela relevância simbólica que os nativos lhes davam (ALBERT; RAMOS, 2002).

Importante salientar que nesses processos coloniais os indígenas representaram papéis ativos, como sujeitos de suas próprias narrativas e respostas culturais, e não apenas vítimas passivas do chamado "sistema mundial". Cabe reafirmar aqui a assertiva, - e espero nesta Tese

seguir na mesma direção -, de Manuela Carneiro da Cunha na introdução de seu clássico "História dos Índios no Brasil":

> Por má consciência e boas intenções, imperou durante muito tempo a noção de que os índios foram apenas vítimas do sistema mundial, vítimas de uma política e de práticas que lhes eram externas e que os destruíram. Essa visão, além de seu fundamento moral, tinha outro, teórico: é que a história, movida pela metrópole, pelo capital, só teria nexo em seu epicentro. A periferia do capital era também o lixo da história. O resultado paradoxal dessa postura 'politicamente correta' foi somar à eliminação física e étnica dos índios sua eleiminação como sujeitos históricos [...]. Ora, não há dúvida de que os índios foram atores políticos importantes de sua própria história e de que, nos interstícios da política indigenista, se vislumbra algo do que foi a política indígena (CUNHA, 1992, p. 17-18).

O sistema de aviamento, como vimos, não se restringe à combinação da ação de condução, pelos comerciantes, de mercadorias industrializadas aos sertões e seu escambo com os produtores da floresta. Para a sua constituição é necessário que esse escambo seja feito através do adiantamento a crédito das mercadorias, e consequentemente, instituindo a dívida correspondente. No meu entendimento, portanto, os fundamentos da economia da dívida, ou do "sistema de aviamento", embora não tenham recebido esta denominação nem nos léxicos, nem na historiografia anterior ao século XX, se estabeleceram na Amazônia, e mais especificamente no Noroeste Amazônico, desde o início do processo colonial. Inclusive, como abordarei no capítulo 5, com o tráfico de escravos indígenas.

No território do Noroeste Amazônico, a intensificação do escambo com os europeus a partir da década de 1640, levou a uma transformação das trocas (e guerras) interétnicas que já ocorriam e constituíam uma premissa estruturante do sistema social indígena. Diante dos novos interesses comerciais, tanto dos europeus em busca de escravos e drogas do sertão, quanto dos nativos interessados nas mercadorias europeias, esses objetos, cada vez mais desejados, passaram a ser adiantados aos principais chefes e intermediários comerciais indígenas, tanto pelos portugueses quanto pelos holandeses, em troca de cativos de guerra e/ou drogas do sertão (CAYÓN, 2009; DREYFUS, 1993; FARAGE, 1991; SOMMER, 2005; SWEET, 1974; WRIGHT, 2005).

Esse tipo de comércio perduraria por muito tempo. No último quartel do século XIX, por exemplo, Tavares Bastos deixaria o seguinte testemunho sobre o tráfico de escravos indígenas no alto rio Japurá, seus afluentes, e outros rios:

> No Solimões há mercadantes [sic] ou regatões que carregando nas canoas, machados, missangas, aguardente, etc., sobem os rios desertos, o Japurá, o Içá e outros, e a troco desses objetos ou à força conseguem trazer índios selvagens aos povoados do litoral [Solimões], onde os cedem, (ou os vendem) a quem os deseja (BASTOS, 1975, p. 207-208).

Para o economista Roberto Santos, "é possível que até então [no século XIX] os seringalistas e comerciantes nem tivessem consciência do quanto o escambo era importante na preservação da hierarquia do poder vigorante, do quanto ele reforçava a dependência do trabalhador em relação ao patrão" (SANTOS, 1980, p. 158). E continua: "na medida em que os negócios da borracha aproximavam o "hinterland" amazônico de mercados monetários e organizados, poderiam, em tese, ter exercido uma função até certo ponto modernizadora" (SANTOS, 1980, p. 158). Entretanto – afirma o intelectual paraense - ocorreu o contrário:

> O uso largo do dinheiro na velha economia do escambo transtornaria os esquemas tradicionais de troca, não seria de início compreendido e talvez sequer aceito pela população cabocla. Este, um dos motivos por que os negócios de borracha entre a liderança mercantil e os negociantes do interior, embora já contivessem maior índice de participação do dinheiro, continuaram a praticar-se principalmente com base no escambo, servindo a moeda quase tão só como medida de comparação. O tradicional sistema de 'aviamento' era retomado e ampliado (SANTOS, 1980, p. 157, grifo nosso).

Ou seja, a economia do látex no século XIX (e de outros produtos como a piaçaba, tratado no capítulo 4) não criou, mas "retomou" e "ampliou" o "tradicional sistema de aviamento", já em vigor em várias partes da Amazônia. Arthur Reis (REIS, 1953) também chama a atenção para o fato de que o comércio a crédito já estava presente em hábitos antigos na Amazônia, ao fazer a referência de que os capitais de giro dos negócios da borracha nos sertões era baseado no escambo, ou seja, "nos próprios produtos recebidos de fora ou exportados pelo seringueiro" (REIS, 1953, p. 90). Assim argumenta o historiador amazonense:

> Havia, nesse particular, convém recordar, e insistir mesmo nessa face das condições existenciais da Amazônia, uma tradição local. Antes do 'rush' do ouro negro amazônico, a exploração das espécies nativas ou a lavoura e o ensaio criatório de que se vivia, realizaram-se na base de um crédito que as casas comerciais, espalhadas pelos pequenos centros urbanos da hinterlândia, forneciam aos que se lançaram à aventura extrativista ou àquelas outras atividades criadoras. Belém e Manaus não concentravam, então, o monopólio, com as 'casas aviadoras', dos financiamentos. Centros quase minúsculos abertos às margens dos rios, tendo ao fundo a floresta fechada, possuíam estabelecimentos comerciais cujos proprietários, geralmente homens que haviam ganho experiência na empresa sertanista da busca à especiaria, ou eram sitiantes, plantadores de cacau, de café, de algodão, de cana, expunha os

> parcos capitais que iam acumulando na inversão, que se representava nos adiantamentos e matalotagem fornecidos aos sertanistas (REIS, 1953, p. 90, grifo nosso).

Para exemplificar o que diz Reis, remeto aqui a um caso, que certamente era comum em todo o Grão-Pará, muito antes da época da borracha. O padre jesuíta João Daniel testemunhou na primeira metade do século XVIII uma cena de escambo ocorrido em um aldeamento missionário, entre militares brancos e indígenas "de missão", destacando também o *modus operandi* do "negociante":

> Estando eu em uma missão, chegaram uns militares, e foram pela povoação a resgatar, ou comprar, alguns víveres; a pouco espaço de tempo os vi voltar com alguns víveres, e entre eles traziam preso um grande javali, ou porco-montês, que sustentava por regalo uma índia; admirando o resgate por saber a grande estimação que fazia dele a dona, lhe perguntei quanto lhes tinha custado. Uma faca flamenga, me responderam; e iam mui contentes da sua compra; e desta forma são as mais, porque não fazem mais ajuste do que aí têm uma faca por este javali, e logo o vão conduzindo; e não querendo a índia aceitar, lha deitam aos pés, e vão andando, e deste modo fazem a maior parte dos contratos, que ao depois vão vender às cidades a 100 por um (DANIEL, 2004, p. 123, grifo nosso).

No primeiro século da colonização, os militares referidos pelo missionário, como também os mercadores particulares (inclusive indígenas e mestiços) ou os cabos das tropas oficiais que se dirigiam aos sertões do Grão-Pará "ao negócio", geralmente abasteciam suas canoas com mercadorias adiantadas a crédito pelos comerciantes ricos de Belém e São Luís, a quem pagavam suas dívidas no retorno das viagens, com produtos extrativos, farinha ou de criação, como foi o caso relatado acima, e também e sobretudo com escravos, "comprados" de intermediários indígenas nos sertões mais distantes, como foi o caso do Noroeste Amazônico (FARAGE, 1991; MEIRA, 1993; SOMMER, 2005; SWEET, 1974; WRIGHT, 1991). O que importa registrar aqui é que, com o tráfico de escravos e o extrativismo, desde muito antes do tempo da borracha, o escambo já estava associado ao crédito, gerando essa prática econômica da dívida em todo o Grão-Pará, inclusive no Noroeste Amazônico.

3.1.3 A borracha e o sistema de aviamento

A partir de 1870 e pelos cinquenta anos seguintes, a exploração da borracha, - associada a um mercado mundial em expansão que tornou seus preços altíssimos na Bolsa, - transformou o antigo "sistema de aviamento", numa ampla e complexa rede hierárquica de comércio que se espalhou em toda a Amazônia. No início dos anos 1950, Arthur Reis (REIS, 1953), ao publicar

um estudo avultado sobre o seringal, se refere ao sistema de crédito em vigor na economia da borracha, porém, sem dar-lhe o nome de "sistema de aviamento". Para ele, os "aviamentos" se referiam apenas ao abastecimento de mercadorias negociadas a crédito entre os vários atores envolvidos no sistema:

> O abastecimento do seringal processava-se nas épocas que precediam a coleta do látex e preparação das bolas de borracha. Constava de tudo [...]. Compreendia o essencial, o indispensável à existência diária, e o supérfluo, sem utilidade no meio agreste do seringal, mas que se enviava na sofreguidão de lucros e mais lucros. Dava-se-lhe o nome de "aviamento" [...]. Os seringalistas prendiam-se às "casas aviadoras"; os seringueiros, aos seringalistas. Havia, é evidente, uma relação de dependência e de troca de serviços e de obrigações entre todos, para que tudo pudesse correr produzindo os frutos desejados. Nas "casas aviadoras", as contas correntes dos seringalistas estavam sempre em aberto. Nelas inscreviam-se as mercadorias remetidas e as partidas de borracha recebidas[...]. No seringal, a técnica nas relações mercantis é semelhante. No barracão da gerência ou do armazém central, faz-se a escrita[...]. Todas as despesas do seringueiro são devidamente registradas. As mercadorias que lhe são enviadas, como a borracha que produzem e entregam, recebem a conveniente inscrição nos livros próprios. Tiram-se-lhes, mensalmente, as contas, que lhes são remetidas para que se cientifiquem de como se encontram: devedores ou credores (REIS, 1953, p. 86, 93-94, grifo nosso).

Essa condição dos seringueiros de "devedores" ou "credores" foi abordada por um observador atento, ainda nos primeiros anos do século XX, quando viajava pelo rio Purus, no Acre. Trata-se de Euclides da Cunha, que fez o seguinte relato em 1906:

> No próprio dia em que sai do Ceará, o seringueiro principia a dever: deve a passagem de proa ao Pará (35$000), e o dinheiro que recebeu para preparar-se (150$000). Depois vem a importância do transporte, num *gaiola* qualquer de Belém ao barracão longínquo a que se destina, e que é na média de 150$000. Aditem-se cerca de 800$000 para os seguintes utensílios invariáveis: um boião de furo, uma bacia, mil tijelinhas, uma machadinha de ferro, um machado, um terçado, um rifle (carabina *Winchester*) e duzentas balas, dois pratos, duas colheres, duas xícaras, duas panelas, uma cafeteira, dois carretéis de linha e um agulheiro. Nada mais. Aí temos o nosso homem no *barracão* senhorial, antes de seguir para a barraca, no centro, que o patrão lhe designará. Ainda é um *brabo*, isto é, ainda não aprendeu o *corte da madeira* e já deve: 1:135$000. Segue para o posto solitário encalçado de um comboio levando-lhe a bagagem e os víveres, rigorosamente marcados, que lhe bastem para três meses: 3 paneiros de farinha-d'água, 1 saco de feijão, outro, pequeno, de sal, 20 quilos de arroz, 30 de charque, 21 de café, 30 de açúcar, 6 latas de banha, 8 libras de fumo e 20 gramas de quinino. Tudo isto lhe custa cerca de 750$000. Ainda não deu um talho de machadinha, ainda é o *brabo* canhestro, de quem chasqueia o *manso* experimentado, e já tem o compromisso sério de 2:090$000 (CUNHA, 1976, p. 109-110).

Sobre a condição dos "fregueses", o autor de *Os Sertões* cunhou uma frase definitiva: "De feito, o seringueiro e não designamos o patrão opulento, se não o freguês jungido à gleba das "estradas", o seringueiro realiza uma tremenda anomalia: é o homem que trabalha para escravizar-se" (CUNHA, 1976, p. 109).

Quarenta anos depois, Charles Wagley (1957) fez uma descrição minuciosa do sistema de aviamento, que chamou de "sistema de crédito", a partir da etnografia que realizou em 1948, resultando em seu estudo clássico sobre Gurupá (Itá), no baixo Amazonas:

> O sistema social de grandes regiões do Vale, sobretudo naquelas em que a extração da borracha ainda é (ou foi) a principal atividade econômica, decorre diretamente do sistema comercial relacionado à indústria da borracha. Em grande parte do Vale a estrutura dos distritos rurais é grandemente determinada pelo sistema de crédito, pela dependência econômica ao comerciante e pelo vago sistema de arrendamento de terras que se formou em consequência da indústria da extração da borracha. Além disso, as relações dos agrupamentos de seringueiros com as comunidades maiores e com a cidade são, por sua vez, determinadas pelo sistema de crédito e de comércio da indústria da borracha nativa [...]. O sistema comercial que regula a extração da borracha é controlado, indiretamente, pelas companhias de exportação e importação de Belém e Manaus (aviadores). Essas grandes companhias remetem a mercadoria, a crédito, para os comerciantes locais (seringalistas) que em troca, lhes vendem borracha e outros produtos locais. Além disso, os exportadores são proprietários dos vapores fluviais que navegam regularmente o Amazonas e seus afluentes e que, muitas vezes, são o único meio de comunicação entre os postos comerciais e as vilas e cidades da região. Por sua vez, o comerciante local fornece os artigos essenciais a seus fregueses, os seringueiros, de quem compra a borracha extraída. Cada um fica a dever ao outro – o seringueiro ao comerciante e o comerciante à firma de exportação e importação. Cada qual entrega ao outro a mercadoria a crédito. E, como não podia deixar de ser, em um negócio tão incerto, os grandes exportadores de Manaus e Belém devem aos bancos e importadores de borracha do Rio de Janeiro, de Londres e de Nova York. Nas zonas de extração de borracha, os distritos rurais são formados pelo comerciante e seus fregueses seringueiros que vivem espalhados pelas estradas de borracha das redondezas e, periodicamente, visitam o posto comercial que constitui o centro do distrito. Este se comunica regularmente com o mundo exterior por meio do vapor de propriedade da companhia de que o comerciante é freguês e devedor (WAGLEY, 1957, p. 135-136, grifo nosso).

Em pesquisa realizada em conjunto com Wagley, Eduardo Galvão, em sua obra "Santos e Visagens" (1976) define o aviamento de forma sucinta e objetiva: "Suprimento a crédito de gêneros e artigos, feito pelo patrão, a seus empregados ou fregueses". Percebe-se que entre Reis e Galvão há uma diferença no sentido que dão ao aviamento, entre "mercadorias para abastecimento" e "suprimento a crédito". Neste último está explícita a introdução da dívida na relação entre o patrão e o freguês, ou seja, o conceito de aviamento incorpora o processo de

dominação do freguês pelo patrão, a partir do estabelecimento do compromisso de pagar uma dívida, o mesmo que Charles Wagley havia denomidado de "sistema de crédito" e Euclides da Cunha interpretado como uma forma de escravidão por dívida. É esta "economia da dívida" que vem configurar o conceito amazônico de "sistema de aviamento". Foi na sequência dessa compreensão de Galvão que o economista Roberto Santos (1980), na década de 1970, detalhou como se dava, nesse sistema, a relação de endividamento e dominação:

> 'Aviar', na Amazônia, significa fornecer mercadorias a crédito. O 'aviador' de nível mais baixo fornecia ao extrator certa quantidade de bens de consumo e alguns instrumentos de trabalho, eventualmente pequena quantidade de dinheiro. Em pagamento, recebia a produção extrativa. Os preços dos bens eram fixados pelo 'aviador', o qual acrescentava ao valor das utilidades fornecidas juros normais e mais uma margem apreciável de ganho, a título do que se poderia chamar 'juros extras'. Esse 'aviador', por seu turno, era 'aviado' por outro e também pagava 'juros extras' apreciavelmente altos. No cume da cadeia estavam as firmas exportadoras, principais beneficiárias do regime de concentração de renda por via do engenhoso mecanismo dos 'juros extras' e do rebaixamento do preço local da borracha. A cadeia era simplificada quando o seringalista se tornava um empresário de certa envergadura. Neste caso, ele próprio se constituía um 'aviador' de primeira linha, ligando-se diretamente, por um lado, às casas 'aviadoras' de Belém e Manaus e, por outro, ao seringueiro extrator, seu 'aviado' ou 'freguês' (SANTOS, 1980, p. 159-160, grifo nosso).

Graças ao alto valor comercial da borracha no mercado internacional,[26] mas também de outros produtos extrativos amazônicos, este antigo modelo de comércio não monetarizado a crédito, se enraizou em vários territórios da bacia amazônica no século XIX, conectando as trocas a crédito entre os "patrões" (comerciantes) e os "fregueses" (produtores). Os fregueses, pelo seu endividamento permanente, são mantidos sob o controle dos patrões. Entre o "maior" patrão (situado em Manaus ou Belém) e o "menor" freguês (situado nos sertões mais profundos) há uma complexa cadeia hierárquica de poder, de natureza étnica, social e política, que incluiu entre os "aviados" os chamados "caboclos", mas também nordestinos pobres, indígenas e quilombolas; e entre os "aviadores", imigrantes portugueses, espanhóis, árabes de origem libanesa e síria, judeus marroquinos e também migrantes nordestinos, incluídos aí funcionários públicos e militares. Esse era o caso, por exemplo, dos "Diretores de Índios", nomeados pelos presidentes de Província.

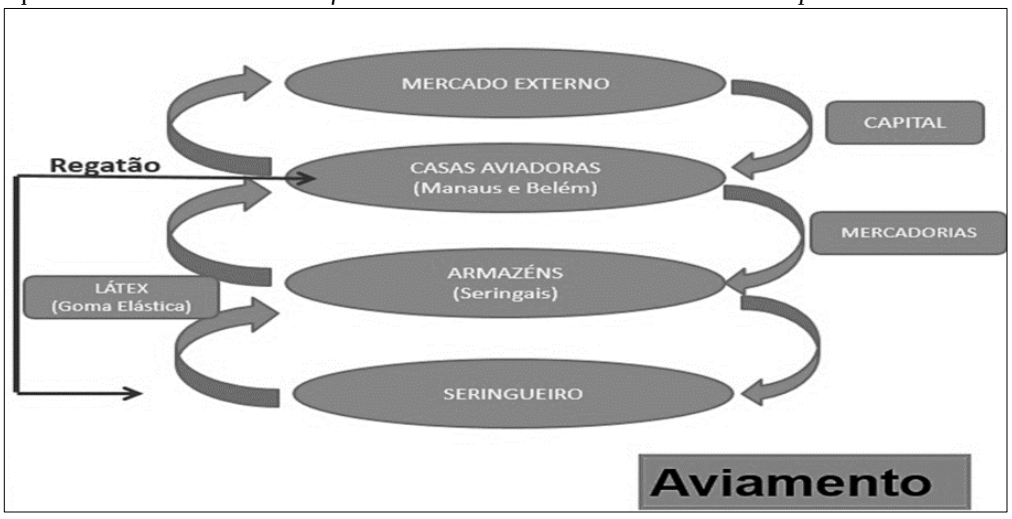
[26] Os usos da borracha têm uma longa história entre os nativos da Amazônia, e desde que os europeus a conheceram, no século XVIII, se encantaram com ela. Mas foi com a revolução industrial e a invenção da vulcanização no século XIX que esta matéria-prima se tornou fundamental para o capitalismo industrial nascente, com destaque na fabricação de pneus de automóveis. A produção amazônica entrou em decadência devido à concorrência com as plantações da Malásia e com a fabricação da borracha sintética.

Tavares Bastos relata um caso que anotou a partir da informação de um antigo navegante do Solimões:

> A portaria de nomeação de diretor [de índios] [...] é uma carta de crédito; com ela o novo diretor apresenta-se ao negociante da cidade, pede um abono de mercadorias, sob promessa de pagar com o produto do trabalho dos índios, que colhem a borracha, a salsa, a castanha, e recebem do diretor uma insignificante parcela das mercadorias abonadas. O índio não percebe salário em dinheiro: a permuta de gêneros é o meio de roubá-los (BASTOS, 1975, p. 204, grifo nosso).

Da importância econômica do látex também resultou uma preeminência historiográfica: os primeiros estudos sobre o sistema de aviamento e sua definição na Amazônia foram feitos a partir da análise do processo econômico de exploração da borracha no período entre 1870-1920, conhecido como o período áureo dessa atividade econômica, a maior geradora de divisas da região. Registro os autores, alguns já citados, que trataram do tema do aviamento e suas consequências para as populações indígenas e "caboclas": Euclides da Cunha (1976); Arthur Reis (1953); Charles Wagley (1957); Roberto Cardoso de Oliveira (1964); Roque Laraia e Roberto da Matta (1967); Eduardo Galvão (1976); João Pacheco de Oliveira Filho (1979); Roberto Santos (1980); Warren Dean (1989); Bárbara Weinstein (1993); Carlos Correa Teixeira (2009).

Esquema 1: *Modelo clássico de funcionamento do sistema de aviamento no período da borracha*



Como apresentado acima, o sistema de aviamento não começou com a economia da borracha. E mesmo no contexto do apogeu econômico da *hévea*, também não funcionava da mesma forma em toda a Amazônia, e consequentemente apresentava características distintas conforme cada região, tanto em relação ao uso da mão de obra, - nordestina nas zonas mais produtivas, e indígena, quilombola ou "cabocla" em outras menos vinculadas ao latex -, quanto

à variedade de produtos explorados, inclusive conforme a diversidade dos ecossistemas, como foi o caso do Noroeste Amazônico, em que vários produtos foram explorados, como a piaçaba, a balata, entre outros (EMPERAIRE, 2000).

Na Amazônia, desde o início do século XVII, além do comércio de escravos, a história social e econômica é profundamente marcada pelo extrativismo. Com a fundação de São Luís, Belém e das colônias holandesa e espanhola no litoral norte do continente sulamericano, embora o interesse inicial era encontrar e explorar ouro, seguindo a lenda de que haveria no interior do grande rio das Amazonas um imenso lago dourado, este não foi encontrado nos primeiros séculos.[27] No início do processo colonial foram sendo descobertas pouco a pouco pelos europeus aquilo que denominavam "drogas do sertão", ou seja, produtos extraídos da fauna e flora amazônicas, geralmente já conhecidos dos indígenas, para fins múltiplos e que tinham mercado tanto na própria colônia, em Belém e São Luís, quanto nos países europeus. Pelas informações de época, além do tabaco e cacau, então produtos muito cobiçados, foram coletados âmbar, umeri (planta aromática e medicinal), baunilha, cravo, copaíba (óleo medicinal), cumaru (planta aromática), puxuri (planta aromática e medicinal), canela, breu, guaraná, gengibre, "leites" (gomas elásticas em geral), madeira, mel, madrepérola, "óleos" (óleos medicinais como a andiroba e copaíba), pedras medicinais, pimenta, salsaparrilha, entre muitos outros (DANIEL, 2004; LISBOA, 1967).

Dentre as "drogas do sertão", as mais valorizadas nos séculos XVII e XVIII foram os ítens medicinais como a salsaparrilha, a andiroba e a copaíba, e o puxuri e o cumaru, além de produtos de origem animal, como a "manteiga" feita dos ovos de tartaruga ou da banha do peixe-boi. O principal produto, porém, foi o cacau, tanto nativo quanto cultivado, cujo mercado consumidor europeu cresceu, transformando-o no principal ítem de exportação do Grão-Pará entre o século XVIII e o início do XIX. A castanha do pará também foi sempre explorada e seu consumo foi crescendo ao longo do tempo, chegando a seu auge no século XX. E, como já vimos, o grande produto do século XIX, a partir sobretudo de 1870, foi a borracha, acompanhada de outros menos destacados, mas importantes, como a piaçaba, o cipó, a balata, a sorva e o chicle. As *heveas* em geral ganharam mais relevância econômica com o avanço, desde meados do século XIX, das chamadas segunda e terceira revoluções industriais na Europa e nos Estados Unidos da América, cujo exemplo maior foi o uso industrial da borracha, da balata e do chicle (ALDEN, 1974; DEAN, 1989; REIS, 1944).

[27] Somente no século XVIII que foi encontrado ouro no Mato Grosso e em Goiás, nos limites da Amazônia com o Cerrado, no planalto central do Brasil, nas cabeceiras dos rios Madeira e Tocantins.

A economia do atual Estado do Amazonas sempre esteve ligada ao extrativismo. Nos séculos XVII e XVIII a produção extrativa do rio Negro era transportada em canoas de tamanhos variados, movidas à vela e a remo, diretamente para Belém, em cujas viagens de ida e volta gastava-se seis ou mais meses, tempos equivalentes às viagens interoceânicas entre a costa brasileira e a foz do Tejo. No século XIX, com a exploração da borracha, também Manaus se juntou a Belém como um dos polos comerciais do extrativismo amazônico, onde ficavam localizadas as grandes casas aviadoras.

As características ecossistêmicas da bacia do rio Negro, entretanto, não ofereciam satisfatoriamente os dois produtos mais cobiçados, como a borracha e a castanha do pará. Mesmo assim, o Noroeste Amazônico, em posição economicamente periférica, foi impactado pela exploração desses produtos, entrando porém a borracha em declínio após a década de 1950. Ao longo da segunda metade do século XX e o início do XXI o extrativismo no Noroeste Amazônico tem se caracterizado pela produção variada de piaçaba, cipó, balata, sorva, ucuquirana, puxuri, a garimpagem de ouro e a comercialização de peles de animais e de peixes ornamentais (EMPERAIRE, 2000; MEIRA, 1993; MENEZES, 2014; PRANG; PETRY, 2000). Ou seja, mesmo em condição periférica e com altos e baixos nos preços, a história do sistema de aviamento está imbricada com a do extrativismo, e vice-versa.

3.1.4 Extrativismo e aviamento: limites ao socioambientalismo

Sigo nesta Tese a definição de extrativismo como a exploração de recursos naturais de origem mineral, animal ou vegetal para fins exclusivamente mercantis, ou seja, cuja produção esteja vinculada a trocas comerciais destinadas aos mercados consumidores externos à região de origem dos recursos (EMPERAIRE; LESCURE, 1994). Como já me referi, a história do sistema de aviamento se confunde com a do extrativismo, relacionando esta atividade com o colonialismo e a escravidão moderna. As práticas do aviamento também se inserem historicamente na exploração de peles de animais, na garimpagem de ouro e outras atividades extrativas minerais e animais, mas neste trabalho abordo principalmente a extração de recursos vegetais, excluída a exploração de madeira. Como o Noroeste Amazônico tem ocupado historicamente posição econômica marginal na atividade extrativista, os comerciantes locais sempre utilizaram ali a mão de obra mais barata: a indígena. Dessa forma, além do escambo e da dívida, a economia extrativa tem para esse sistema uma importância singular, pois foi por meio dela, sobretudo, que ele se estruturou e se consolidou, sobretudo na época da borracha.

Apesar dos vínculos históricos do extrativismo com o sistema de aviamento, e, portanto, da exploração abusiva do trabalho indígena, a partir de meados da década de 1980, a atividade

extrativista passou a significar novos rumos (e esperanças) para projetos sustentáveis de desenvolvimento local na Amazônia, inclusive no Noroeste Amazônico. A razão dessas perspectivas é o fato de que tais atividades mantêm a floresta em pé, fator crucial no combate ao desmatamento da Amazônia. Também a influência do movimento ambientalista em escala mundial passou a destacar o extrativismo como um modelo econômico ambientalmente sustentável.[28] Para as comunidades locais, em especial os povos indígenas, quilombolas e comunidades "tradicionais", passou a ser visto como uma fonte de renda alternativa (nem sempre econômica e ambientalmente sustentáveis) e de importância política e social. Nesse contexto despontou o surgimento do Conselho Nacional dos Seringueiros – CNS[29] e também das organizações quilombolas, indígenas e indigenistas que passaram a incluir nas suas agendas o tema do etnodesenvolvimento e conservação do meio ambiente (CUNHA; ALMEIDA, 2009; EMPERAIRE; LESCURE, 1994). A discussão que apresento aqui é a de que, por mais importantes e necessárias que elas sejam, a evolução das políticas públicas de perspectiva socioambiental, observando em particular o Noroeste Amazônico, encontram na resiliência do sistema de aviamento um enorme desafio de sustentabilidade.

Na década de 1990, no rastro da Rio 92, as ações dos movimentos socioambientalistas deram margem a um debate acadêmico sobre a viabilidade das "reservas extrativistas" e do próprio extrativismo, inclusive em Terras Indígenas na Amazônia. O agrônomo Alfredo Homma afirmava que esta atividade "não pode[ria] ser considerada como modelo de desenvolvimento viável para a Amazônia". Argumentava que os recursos extrativos, mesmo os "de coleta" (não predatórios), são paulatinamente aniquilados, gerando uma redução da sua oferta e elevação dos preços. Além disso, afirmava que a expansão da fronteira agrícola tenderia a subtrair as áreas extrativas, que exigem grandes dimensões espaciais (HOMMA, 1989a, 1989b).

Em outra perspectiva, Mary Allegretti considerava que Homma se baseara em "conceitos da economia convencional", apartada de contextos políticos e sociais. A antropóloga propunha a aplicação de conceitos de economia ecológica, (*ecological economics*) levando em conta os dados sobre a "dinâmica socioeconômica regional". Ressaltava a importância de se levar em conta a "base humana" que vivia do extrativismo, sobretudo populações indígenas e comunidades tradicionais. Allegretti advertia sobre a existência na Amazônia de "uma

[28] É importante salientar que, em alguns casos, atividades extrativistas podem ter caráter predatório (HOMMA, 1989b).
[29] Fundado em 17 de outubro de 1985, no I Encontro Nacional dos Seringueiros, em Brasília, hoje se denomina Conselho Nacional das Populações Extrativistas.

população ocupada em atividades florestais que precisava ser melhor conhecida e estudada". Na sua opinião a economia extrativista deveria ser entendida:

> Como o conjunto de riquezas materiais existentes em estado natural, que permitem a sobrevivência humana em ecossistemas peculiares, nos quais os recursos naturais são vistos como recursos produtivos, ou seja, como capital. O valor dos produtos que existem nestas áreas decorre não somente de seu potencial de mercado, de sua oferta em relação à demanda, mas do conjunto das funções desempenhadas na manutenção dos sistemas básicos de suporte para a vida humana (ALLEGRETTI, 1991).

Como se vê, o debate se dava, tanto na sociedade civil quanto na academia, com enfoques bastante variados e divergentes. Registro que até então boa parte dos estudos sobre o tema enfatizavam a atividade seringalista, tomando-a como paradigmática. Por outro lado, como apontava Allegretti, havia então uma certa ausência de estudos sobre outros produtos extrativos, suas diferenças e, sobretudo, a identificação e conhecimento das populações humanas envolvidas diretamente nessas produções.

Esse quadro mudou nos últimos vinte anos, quando se produziu inúmeras pesquisas sobre o extrativismo, conectado com outros aspectos a ele correlatos, como a sua diversidade espaço/temporal, suas relações com os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, à agricultura tradicional, à produção cultural e os direitos dos sujeitos coletivos envolvidos nesses processos (CUNHA, 2009; CUNHA; ALMEIDA, 2002; EMPERAIRE, 2000; EMPERAIRE; VELTHEM; OLIVEIRA, 2012; NAKAZONO, 2012). Atualmente, há uma ampla compreensão, tanto no campo científico quanto nos movimentos socioambientais, que as atividades extrativistas florestais vêm contribuindo de forma importante para a sustentabilidade ambiental da região, sobretudo como resultado do protagonismo político e social das populações indígenas, quilombolas e tradicionais.

Com base nessas lutas e nos preceitos da Constituição de 1988, nas últimas décadas foram criadas Unidades de Conservação e reconhecidas Terras Indígenas e Quilombolas como nunca antes na história brasileira. Também vem sendo elaboradas e executadas na Amazônia políticas públicas focadas no desenvolvimento sustentável desses territórios, com seus respectivos planos de manejo e de gestão territorial e ambiental, inclusive com apoio da cooperação internacional, cujo maior exemplo são os recursos do Fundo Amazônia.[30]

[30] Além das constantes ameaças da frente agropecuária sobre esses territórios, há ainda um enorme desafio quanto à implementação dos planos de manejo e de gestão territorial nessas Áreas Protegidas (ver mais detalhes em Veríssimo et al. (2011) e Bavaresco e Menezes (2014).

Mais recentemente, com a institucionalização do Plano Nacional de Áreas Protegidas[31], as Terras Indígenas e Quilombolas se somaram às demais Unidades de Conservação na proteção das florestas e de seus ecossistemas e populações. Tais áreas representam atualmente cerca de 44% da Amazônia Legal – muitas delas onde ainda vicejam práticas extrativistas tradicionais - e têm tido grande eficácia contra o desmatamento, como indicam todos os dados de monitoramento feitos nas últimas décadas (VERÍSSIMO et al., 2011). No caso das Terras Indígenas, tais concepções de etnodesenvolvimento, que consideram o extrativismo como opção econômica para as comunidades, ganharam fôlego com a implementação da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas – PNGATI, instituída pelo governo federal em 2012[32] (BAVARESCO; MENEZES, 2014).

Mesmo considerando todos esses fatores socioambientais, entretanto, a questão da exploração do trabalho compulsório de povos indígenas e comunidades tradicionais pelos patrões ainda se mantém atualmente em várias partes da Amazônia e em particular no Noroeste Amazônico. A diferença é que nos últimos anos essas práticas análogas à escravidão têm sido denunciadas para além dos limites da região e alcançado a opinião pública nacional, através da imprensa e de medidas judiciais junto ao Ministério Público Federal e às Delegacias do Trabalho. O que importa aqui é que esses fatos reforçam o argumento desta Tese de que o sistema de aviamento, no Noroeste Amazônico, fincou-se como fator estruturante das relações sociais, impondo às iniciativas socioambientais a necessidade de estar sempre atentas a capacidade de resiliência do sistema, como veremos mais adiante nos casos do garimpo dos anos 1990 e dos benefícios sociais nos anos mais recentes.

Com essa perspectiva, há limites para o extrativismo contribuir com a conservação florestal e representar um incremento de mercados consumidores "ecológicos" alternativos. Para que seja efetivamente uma "ponte" entre a "economia da dívida" e uma "economia ecológica", baseada no conhecimento e no comércio justo, o extrativismo terá que se libertar das malhas do sistema de aviamento. Essa libertação ainda é uma questão em aberto em várias partes da Amazônia e particularmente no Noroeste Amazônico. Nos anos de 2014 e 2016 por exemplo, a imprensa do Estado do Amazonas divulgou, em matérias nos jornais A Crítica e Em Tempo, a existência de situações de trabalho forçado nas florestas e rios do interior dos municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, na exploração de piaçaba e cipó, como também no trabalho dos "piabeiros", a exploração de peixes ornamentais (MENEZES, 2014; PRANG; PETRY, 2000). A referida manchete de jornal era: "Justiça bloqueia R$ 500 mil de

[31] Decreto nº 5.758/2006.
[32] Decreto nº 7.747/2012.

empresário que explorava indígenas e ribeirinhos", referindo-se ao comerciante Luiz Claudio Moraes Rocha, o "carioca", que estaria submetendo "populações tradicionais a condições análogas as de escravos na extração da fibra da piaçava".[33]Além dos exemplos apresentados em seguida, veremos no capítulo 3, tomando o caso da exploração da piaçaba no rio Xié, que o sistema de aviamento continuava sendo estruturante do extrativismo nos anos finais do século XX.

3.2 O SISTEMA DE AVIAMENTO NO NOROESTE AMAZÔNICO

3.2.1 "O homem que não deve é homem sem valor"

No final do século XIX, com a economia da borracha, o sistema de aviamento se enraíza de tal forma no Noroeste Amazônico, que passa a constituir parte intrínseca das relações sociais entre indígenas e destes com os demais atores não indígenas que se estabelecem na região. O escambo e sobretudo o endividamento, fatores básicos do sistema de aviamento, convertem-se pouco a pouco em um "hábito", cujos atributos passam a vigorar em outros planos da vida social, inclusive subjetivos, e não somente no âmbito do modelo clássico do sistema. Essa transformação foi percebida de forma acurada pelo conde italiano Ermanno Stradelli, ao descrever o processo de extração da borracha no baixo rio Negro em 1888-89, feito pelos indígenas trazidos dos altos rios Uaupés e Içana pelos seringalistas:

> Um bom trabalhador [indígena] do rio Negro pode fazer no máximo, de 6 a 7 quilos [de borracha] por dia - a média é, talvez, de 4 -, pelos quais, ano bom ano ruim, lhe podem pagar de 1 a 2 mil réis o quilo, o que já dá um lucro discreto. Mas quem usufrui disso? Não, decerto, o extrator, que, com poucas exceções, endividado começa a fábrica e endividado sai dela; mas com tudo isso, receberá o crédito necessário para manter-se até a nova colheita em que, em vez de pagar, aumentará a dívida e assim indefinidamente. Vê-se, muitas vezes, gente que passa a vida em uma embriaguez crônica, que possui apenas uma canoa e uma camisa, devendo, desse modo, milhares e milhares de liras. E o hábito é a coisa mais natural do mundo, seja para quem deve [aviado], seja para quem fia [aviador]. O homem que não deve é homem sem valor, e um *tapujo* nunca pagará completamente sua dívida, ou, se o fizer, será para contrair novamente outra nova e poder dizer que tem um *patrão* [...] Este, que conhece o vício de sua vítima, vende-lhe os objetos de maneira a satisfazê-lo, com lucro de 50%, 100%, 200%, e se contenta com aquilo que pode tirar, sem mais pensar no assunto e – é preciso confessá-lo – sem mostrar-se por demais exigente; basta que o crédito apareça bem claro em seus livros, o resto não importa (STRADELLI, 2009, p. 172, grifo nosso).

[33] As reportagens sobre o tema nos jornais *A Crítica* e *Em Tempo*, ambos de Manaus, podem ser consultadas em: http://www.acritica.com/channels/cotidiano/news/justica-bloqueia-r-500-mil-de-empresario-que-explorava-indigenas-e-ribeirinhos.

Tal fenômeno pode ser observado em outros tempos e lugares da Amazônia. Charles Wagley já apontava para este "transbordamento" do sistema de aviamento, do extrativismo para outras relações econômicas e sociais vinculadas à pequena lavoura, como também para a sua continuidade, mesmo após a *débacle* da borracha:

> Depois de 1912, com o fim da fabulosa alta do preço da borracha, tanto o sistema comercial quanto o sistema de escravização pela dívida, ligados à indústria da borracha, começaram a se desintegrar. Os "barões" da borracha perderam o poder absoluto e as fortunas que possuíam. Escândalos internacionais atraíram a atenção do mundo para a escravização do seringueiro da Amazônia. Os comerciantes, perdendo o crédito dos exportadores, muitas vezes sentiam alívio em dispensar seus trabalhadores. Todavia, ainda hoje [1948] persiste, em grande parte do Vale, o mesmo sistema de relações entre devedores e credores, embora de forma mais atenuada. [...] Mesmo na área rural de Itá [Gurupá] existe um sistema semelhante [ao aviamento] entre os agricultores e os comerciantes e lojistas locais. A maioria dos habitantes dos distritos rurais são fregueses de um determinado comerciante ou lojista da cidade. Os lavradores que vivem nas margens do igarapé Jocojó e do Igarapé Ribeira, por exemplo, são fregueses tradicionais da casa Gato, de Itá. Quase todos devem a Dona Dora Cesar Andrade que lhes adianta alimentos e mercadorias e lhes compra os produtos excedentes da lavoura, quando os há (WAGLEY, 1957, p.140-141, grifo nosso).

Um exemplo contemporâneo, que ocorre no Noroeste Amazônico, diz respeito ao funcionamento nos anos de 2013 e 2014 dos benefícios de programas sociais como o Bolsa Família e Previdência Especial. Eles têm causado fortes impactos nas famílias e comunidades, por vezes estimulantes quando favoreceram maior liberdade em relação aos patrões, mas também desafiadores, como é o caso da "reciclagem" do sistema de aviamento, no qual os comerciantes localizados nas cidades passam a se apropriar ilegalmente dos cartões dos beneficiários dos programas, mantendo-os presos a dívidas impagáveis. É o que chamo de sistema de aviamento "eletrônico", uma anomalia que, além de ato criminoso, continua persistindo na vida indígena do Noroeste Amazônico. Vejamos esse trecho, necessariamente longo, do relatório sobre o tema encomendado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome:

> Atualmente, o benefício financeiro repassado pelo Programa aos indígenas está encampado pelo sistema de patronagem. Ou seja: por relações fundamentalmente assimétricas entre indígenas e comerciantes, por meio das quais ocorre a captura desse benefício em favor dos não indígenas. O ato de deixar o cartão magnético com o comerciante tem sido tanto uma exigência quanto a condição do fornecimento de mercadorias por parte dos "patrões". Informação semelhante foi colhida pela equipe da NC Pinheiros (2013) quando da sua estada em São Gabriel da Cachoeira para realização da

> pesquisa. A seguir reproduzimos o trecho do seu relatório sobre o assunto: "a maioria dos cartões magnéticos para recebimento do benefício está de posse dos comerciantes locais. Se para o indígena esta é a forma encontrada para usufruir do benefício financeiro, pois como não há possibilidade de deslocar-se frequentemente à área urbana, seja devido ao custo de deslocamento, seja pela longa distância, para os comerciantes é a garantia de que irão receber pelos produtos disponibilizados. É prática comum as famílias realizarem compras de mantimentos para vários meses de subsistência e os comerciantes realizarem o saque mensal dos benefícios. Os preços praticados costumam ser abusivos e muitas das famílias sequer conhecem o valor de seus benefícios, pois contraem dívidas que sempre são arroladas" (p. 56). Foi constatado que o mesmo acontece com famílias indígenas e jovens que vivem em área urbana: seus cartões vão parar nas mãos de comerciantes locais (os "patrões") e "agiotas". Na prática, parte significativa do recurso financeiro repassado pelo Programa é canalizada para as mãos destes sujeitos [...]. As redes locais de patronagem, que se estendem por gerações, conferem o tom das relações interétnicas locais contemporâneas. A desigualdade, a exploração, a dependência e o endividamento tornaram-se, assim, circunstâncias como que naturalizadas e usuais das interfaces que põem em relação indígenas e não indígenas. Isto pode se expressar não apenas nas relações formalmente comerciais e que envolvem o "fornecimento" de mercadorias, mas em outras relações que envolvam direta ou indiretamente não indígenas, regionais e o "dinheiro" pertencente a indígenas. A consultora pode perceber que essas redes podem envolver tanto proprietários quanto funcionários de estabelecimentos comerciais, de serviços públicos, bancos e agências de correios, ou ainda pessoas com cargos e funções políticas. Algumas dessas pessoas são oriundas de famílias que mantiveram vínculos comerciais-exploratórios com os indígenas há mais de duas gerações. Podem ter tido a função de regatões que circulavam por comunidades das várias calhas de rios, hoje nos limites formais da TI Alto Rio Negro, como também de donos de estabelecimentos comerciais diversos, na cidade de São Gabriel da Cachoeira (VERDUM, 2016, p. 77-78, grifo nosso).

Seguindo essa compreensão da persistência do sistema de aviamento, procuro demonstrar no próximo ítem, no caso do garimpo dos anos 1990, como o sistema se enraizou no Noroeste Amazônico. O que quero destacar, com os exemplos do aviamento "eletrônico" e o do garimpo, é a sua tenacidade no Noroeste Amazônico. A reflexão de Stradelli, por sua vez, chama a atenção para o enraizamento cultural do *modus operandi*, de caráter violento, do sistema de aviamento, da mesma forma que outras práticas de matriz colonial, que forma incorporadas no interior mesmo do sistema social indígena e consequentemente em todas as conexões interculturais nesse território. Na medida em que estas são historicamente pautadas pelas relações de poder, violência e sujeição entre fregueses e patrões, passaram a não mais se restringir ao regime de trocas econômicas, mas também no estabelecimento de uma estrutura, ou condição colonial, duradoura e persistente.

3.2.2 O garimpo dos anos 1990: um caso de persistência do sistema de aviamento

As histórias recentes de garimpeiros e mineradoras no alto rio Negro já vinham desde 1985, quando o foco da invasão estava na serra do Traíra, no alto rio Tiquié, território tradicional dos Tukano e Maku, e também no alto rio Içana, no igarapé Peuá, tradicionalmente ocupado pelos Baniwa. No início da década de 1990, muitos conflitos nessas regiões, com graves consequências ambientais e sociais, resultaram na diminuição do interesse nesses garimpos (WRIGHT, 1986, p. 85-88). Entre 1990 e 1994 ocorreria novamente um aumento do fluxo de garimpeiros no alto e médio rio Negro, a maioria deles formada por gente humilde vinda de outras regiões em busca de ouro.

Como relatei no início deste capítulo, viajei em 1990 com vários garimpeiros. A maioria vinha de Roraima, após o massacre provocado no final dos anos 1980 ao povo Yanomami,[34] e do Pará devido à crise em torno de Serra Pelada e também de disputas de território no rio Tapajós. Portanto, eram garimpeiros experientes e reincidentes, assim como seus financiadores externos. O destino principal deles era a região do Pico da Neblina, dentro da Terra Indígena Yanomami. A maneira de chegar até lá pelo lado oeste da TI, era subir o rio Negro até São Gabriel e dali seguir para os garimpos pela recém-aberta BR-307[35], e através dos igarapés Eni e Demiti, no trecho próximo a Cucuí. Seguia-se pelos igarapés cerca de 10 a 20 dias a pé pelo interior da floresta. Pelos informes que tive de alguns desses aventureiros, a garimpagem no Pico da Neblina seria de risco e iniciativa mais individual, ou seja, a maioria dos garimpeiros estava por conta própria na empreitada, negociando inclusive sua incursão na área com alguns Yanomami das cercanias, que obtinham em troca algumas "migalhas" de ouro, que utilizavam para "comprar" mercadorias: na verdade pagar suas dívidas com os comerciantes de São Gabriel ou de Santa Isabel do Rio Negro, que lhes haviam adiantado a crédito.

Em 1991 e 1992, também houve garimpeiros na serra de Curicuriari, conhecida na região como "A Bela Adormecida". Seria uma ação coordenada pela Cooperativa de Garimpeiros Rio Aracá, que atuava ilegalmente na região.[36] Um grupo de garimpeiros permaneceria na serra de Curicuriari durante quase todo o ano de 1991, provocando algumas situações de conflito com os

[34] Como ocorreu no rio Negro, desde 1986 em Roraima a Terra Indígena Yanomami foi dividida em "ilhas" pelo Projeto Calha Norte, numa articulação entre o Exército, as empresas mineradoras e o poder local, na época já sob o domínio político de Romero Jucá. O objetivo era a liberação das atividades minerárias dentro do território indígena. Foi nesse contexto que ocorreu a invasão garimpeira e o massacre dos Yanomami. Depois de anos de omissão por parte das autoridades, a expulsão dos garimpeiros e a demarcação da TI se deu justamente a partir de 1990, já no governo Collor (ver Albert (1991, p. 166-169)).

[35] A BR-307 é um ramal da planejada, e nunca concluída, Perimetral Norte, um megaempreendimento do regime militar que deveria atravessar toda a calha norte do rio Amazonas, e atingir a transamazônica no extremo oeste da região, na altura de Benjamim Constant.

[36] Nessa época a Terra Indígena Médio Rio Negro I não estava demarcada, mas mesmo assim, a autorização para pesquisa junto ao DNPM estava pendente até setembro de 1991.

indígenas. No final desse ano, circularam informações que outro grupo de garimpeiros estaria penetrando pelo rio Marié, visando chegar à serra do Curicuriari pelo Sul. Em 1992, o rio Cauaboris e o médio rio Negro sofreram uma invasão garimpeira bem maior, articulada com "empresários", políticos e a grande mídia. O intenso movimento em direção à região foi ampliado após uma "reportagem" no Jornal Nacional, da Rede Globo.

Essa matéria, em horário nobre, divulgava que havia uma grande quantidade de ouro no rio Cauaboris, e que sua exploração vinha recebendo o apoio do prefeito de Santa Isabel do Rio Negro, o senhor José Beleza. A garimpagem alastrou-se rapidamente. Diante de denúncias de irregularidades e de situações de conflito no garimpo, o prefeito de São Gabriel decretou a criação de uma comissão para ir até o local investigar as ocorrências. O relatório informava, resumidamente, que no rio Cauaboris, onde o garimpo se concentrava, havia cerca de duzentas balsas motorizadas com um fluxo de mais de 2.500 pessoas, contando homens, mulheres e crianças, e no local da currutela ocorriam uma série de crimes ambientais e outros atos, inclusive assassinatos em decorrência de "acertos de contas" e "abusos na exploração comercial" e "prostituição". O prefeito Beleza, segundo testemunhos, estaria "expedindo 'alvarás' de funcionamento [das balsas], ao valor de 18 gramas de ouro, além de cobrar, por mês, de cada balsa, 32 gramas do mesmo produto".

Os garimpeiros foram forçados pela justiça a sair, e se deslocaram integralmente para o leito do rio Negro, onde passaram a atuar a partir de 1993, ensaiando penetrar também nos rios Marié e Curicuriari. Como esses rios limitavam uma Gleba Militar criada no bojo do Projeto Calha Norte,[37] o Exército proibira e reprimira a entrada nesses rios, embora tenha feito "vista grossa" em relação ao Cauaboris e rio Negro, com várias comunidades indígenas atingidas. O Comandante do 5º BEF, inclusive, quando da "passagem" do cargo para o coronel que o sucedeu, no início de 1993, teria declarado à rádio nacional que o relatório da comissão seria "tendencioso", e que procurava "jogar índios contra garimpeiros", não apresentando uma proposta concreta para resolver o problema, que, no seu julgamento, deveria ser a legalização do garimpo.

Em abril de 1993, cheguei à região para fazer um relatório sobre o garimpo. Permaneci pouco mais de quinze dias, quase "clandestino". Fiquei assustado com o que vi. No trecho do rio Negro entre a foz do rio Marié e a foz do rio Cauaburis, havia a presença de pelo menos trezentas e cinquenta balsas e dragas em operação, muitas sendo transportadas rio acima. Uma ilha próxima à foz do rio Cauaboris ("ilha do Dedé"), transformara-se no principal entreposto comercial do garimpo, com infra-estrutura de combustível, farmácia, e rádio-comunicação. Muitos comerciantes

[37] Criada pelo Decreto 95.859 de 09/03/88, assinado pelo presidente José Sarney, tinha aproximadamente um milhão de hectares entre os rios Marié e Curicuriari.

e embarcações passaram a fazer linha entre Manaus e a referida ilha/entreposto, transportando milhares de garimpeiros e carga, inclusive deixando a população de São Gabriel, a montante, sem combustível e alimentos. Os garimpeiros "compravam" tudo, e os comerciantes lucravam sempre mais.

Pelos depoimentos, vários assassinatos ocorreram, tanto pelo afogamento, como pelo uso abusivo de armas de fogo. As vítimas eram sobretudo os que supostamente haviam acumulado algum ouro ou teriam desrespeitado alguma das regras do "currutelo". Muitos cadáveres foram enterrados nas praias na época da seca. Com o início das cheias, a partir de março, os corpos em decomposição "boiavam" e eram levados pelas águas rio abaixo. Além dos impactos subjetivos que aqueles cadáveres provocaram nas comunidades, tal calamidade prejudicava o uso do rio, e obrigava os nativos a tomar banho e a buscar água potável em lugares distantes, nos afluentes menores. As comunidades mais atingidas foram *Bacabal* e *Vila Nova*, habitadas majoritariamente por Baniwa. Em *Bacabal*, construiu-se uma pista de pouso para a saída do ouro e chegada de mantimentos e cachaça para o currutelo. Por efeito das dragagens, o canal do rio foi assoreado por bancos de areia deslocados. Isso confundia os "práticos",[38] gerando problemas de segurança na navegação fluvial. Enfim, o caos estava instalado não somente para os indígenas, como para toda a população do alto rio Negro.

Em maio de 1993, a Justiça Federal concedeu uma liminar determinando a retirada dos garimpeiros. A ação da Polícia Federal, porém, só ocorreu em setembro do mesmo ano. Até lá foram meses de muita violência, danos sociais e ambientais. Mas certamente os patrões do garimpo, fora da área, lucraram muito. E para esses "empresários" criminosos, os garimpeiros, as prostitutas e os indígenas estavam no plano dos desvalidos, eram gente descartável. Para os militares, os garimpeiros eram vistos como um mal necessário. Do ponto de vista da Doutrina de Segurança Nacional, a faixa norte da fronteira amazônica era um "vazio demográfico", que poderia significar uma ameaça à soberania nacional. Ou seja, um dos fundamentos estratégicos do exército era "vivificar" a fronteira. O que pretendiam era a abertura de estradas, como a BR 307, que facilitassem o acesso de migrantes à região.[39] No fundo, para os militares, os garimpeiros

[38] Pilotos indígenas especialistas na navegação.

[39] Essa perspectiva do "vazio demográfico" vigorou na Ditadura Militar e fundamentou a abertura da estrada Transamazônica, da Cuiabá-Santarém, da Manaus-Boa Vista, entre outras obras de infra-estrutura ou de "desenvolvimento econômico", como a concessão de fortes incentivos fiscais aos projetos agropecuários e minerários em toda a região. A Perimetral Norte não chegou a avançar concretamente, senão em pequenos trechos como foi o caso da estrada São Gabriel-Cucuí. O fim do regime militar, associado à crise econômica dos anos 1980, permitiu que chegássemos ao início da década de 1990 com a maior parte das florestas (e dos territórios indígenas) da chamada Calha Norte do Amazonas protegidas.

convinham como um tipo de "vanguarda", embora fossem na prática "bois de piranha" da ocupação da fronteira, finalmente malograda.

Nesse episódio, o prefeito de Santa Isabel do Rio Negro, o senhor José Beleza, prometera mundos e fundos aos garimpeiros, em troca do pagamento do "dízimo" à prefeitura, ou seja, uma taxa ilegal e cercada de dúvidas sobre o seu verdadeiro destino. José Beleza era comerciante no trecho, um dos patrões do extrativismo do médio rio Negro. No início do garimpo estimulado pelo prefeito, intrigou-me o fato de os nativos não reagirem àquela invasão, mesmo sabendo da sua ilegalidade diante da Terra Indígena reivindicada na justiça. O que ocorreu foi que o sistema de aviamento foi rapidamente adaptado e aplicado pelo garimpo. Ou seja, mais que o garimpo em si, o que já significava um colar de malefícios, era o regime de dívidas, o modelo do sistema de aviamento, que se impôs aos garimpeiros e também aos indígenas.

Não foi preciso muito esforço para compreender que a "economia" do garimpo havia sido infiltrada rapidamente pelas estruturas antigas do escambo e da dependência econômica dos indígenas em relação aos "patrões", nesse caso os próprios garimpeiros, eles mesmos subjugados pelos "empresários" fora da região. As mercadorias chegavam de barco ou de avião, pelas mãos de intermediários, em "pagamento" adiantado aos garimpeiros, que deviam a eles em ouro. A diferença ali era que os nativos trocavam o que tinham, principalmente farinha e peixe, a preços vis, em troca de migalhas de ouro "vendidas" a preços aviltantes. E nessas condições de dependência por dívida, tornaram-se presa fácil dos garimpeiros e seus "chefes", que passaram inclusive a assumir para si um discurso de "amigos" e "defensores" dos indígenas, inclusive criticando os órgãos do Estado, como a FUNAI e o IBAMA, que não tinham, naquela época, condições reais de atuar e garantir o cumprimento da lei na área.[40]

Ou seja, a penetração repentina da exploração garimpeira nos anos 1990, marcada pela extrema violência, foi rapidamente "incorporada" pelo sistema de aviamento, inclusive com a participação na rede de "escambo" tanto dos antigos comerciantes regionais como de novos atores vinculados ao garimpo, como os próprios extratores e seus "patrões" fora da região. Um dado interessante se revelava nesse episódio, que foi a fragilidade e ambiguidade da presença e ação do Estado, atuando em parte como garantidor da lei, mas também como "cúmplice" do sistema, com seu lastro de violências. Como afirmei acima, o caso do garimpo demonstra que essa resiliência do aviamento vinha de longe.

[40] Atualmente o ICMBIO substituiu o IBAMA na região, e atua com mais eficácia no Parque Nacional do Pico da Neblina, em parceria com a FUNAI e os Ianomami. A FUNAI ampliou-se e consolidou uma Coordenação Regional Rio Negro, com sede em São Gabriel da Cachoeira, e duas Coordenações Técnicas Locais no médio rio Negro, uma situada na foz do rio Cauaburis e outra na cidade de Santa Isabel do rio Negro.

4. RIO XIÉ: O AVIAMENTO NO FINAL DO SÉCULO XX

> Nada mais duro, do que descabellar a palmeira Leopoldinia das fibras textis, que a revestem toda, dos pecíolos ao pé do tronco. A cerda, que vestisse um ídolo mau e repulsivo, algum manitú Kanaca, é áspera e aninha predilectamente aranhas, lagartas, serpentes, lacraus e centopeias. De sol a sol, atolado na vasa dos igapós, o serviço é uma pena inédita para parrecidas. As mãos, a cara, ficam lanhados pelo desemaranhamento da grosseira fiapagem, que é preciso arrancar do abominável vegetal. E sempre o terror do "bicho" intrometido na grenha, de dente ou ferrão prompto e venenoso... Nenhum resultado compensador. O caboclo nunca vira um dez réis n'esse trabalho de crua e refinada penalidade chineza (RANGEL, 1908, p. 275-276).

4.1 O EXTRATIVISMO DA PIAÇABA

4.1.1 No alto Negro e Xié

Minha excursão inicial pelo alto Negro, à montante de São Gabriel da Cachoeira, ocorreu em fevereiro de 1990[41]. O objetivo era chegar à primeira comunidade dentro do rio Xié, chamada *Vila Nova*. Viajei na "Vênus", uma *igarité* de um comerciante/patrão da cidade, o senhor Alfredo Coimbra, que possuía na margem esquerda do Negro uma "fazenda" chamada *Tabocal dos Coimbra*, onde criava algumas cabeças de gado e também explorava madeira e a beneficiava em sua serraria, a ser vendida em seu estabelecimento comercial na cidade. O barco servia para o transporte de mercadorias e produtos que o comerciante negociava no trecho entre a mencionada cidade e o distrito de *Cucuí*, local do Pelotão de Fronteira do Exército, junto à Venezuela. *Tabocal dos Coimbra* ficava nas proximidades da comunidade de *São José de Marabitanas*. Naquela ocasião, era a única opção de transporte para chegar mais perto do meu destino. Viajava com mais dez passageiros, todos Baré, incluindo o piloto. Depois descobri que eram fregueses da família Coimbra. De início, eles não revelaram suas identidades étnicas, senão ao longo da viagem, e um tanto timidamente, desconfiados da minha presença. Um branco desconhecido que queria ir para o Xié? Para eles – pensava eu – naqueles tempos do *Projeto Calha Norte* seria prudente não se expor para um branco recém-chegado.

Depois de passarmos as corredeiras daquele trecho do Negro até a serra do Cabari, e cruzarmos a Ilha das Flores, chegamos à foz do rio Uaupés. Soube que a embarcação iria fazer uma parada rápida na comunidade de *São Joaquim*, situada na margem direita, próxima à foz do Uaupés. Ao chegar me vi diante de um sítio "fantasma", sem nenhum morador no local.

[41] Viajei acompanhado também pela antropóloga Ana Gita de Oliveira.

Naquele dia as vinte e uma "casas" do povoado, todas cobertas de palha, estavam completamente vazias. Logo fui informado que aquela comunidade era ocupada apenas na época dos festejos do santo padroeiro, São Joaquim, que há mais de dois séculos ali ocorrem no mês de julho. Recordei na ocasião que este povoado tinha sua origem no século XVIII, estabelecido como aldeamento indígena pelos missionários carmelitas ainda antes do período pombalino. Mapas daquela época, como o elaborado por Lobo D'Almada por volta de 1780, já indicavam a posição dessa e de outras localidades que iria encontrar rio acima, como *Nossa Senhora da Guia*, *São Marcelino* e *Marabitanas*.

Verifiquei em seguida que a parada havia sido motivada para o cumprimento de uma promessa de um casal de passageiros, que pedira ao Santo ajuda para a cura de um de seus filhos pequenos, que seguia viagem no colo materno e se encontrava muito doente. Todos os indígenas rezaram com silenciosa devoção. A capela era singela, de pau a pique rebocado com *tabatinga*, e decorada internamente com uma grande quantidade de velas, bandeirolas coloridas e fitas que enlaçavam o santo. Em frente e atrás do pequeno altar com a escultura de São Joaquim, estavam depositados os utensílios e adereços utilizados durante a festa do padroeiro. Minha sensação era a de uma viagem no tempo, observando naquela cena de devoção indígena ao Santo, a profundidade e longa permanência de práticas católicas de raízes coloniais. Festas de Santo e povoados como o de *São Joaquim* existem em todo o rio Negro, desde o baixo até o alto, inclusive nos seus afluentes, como no caso de *Tunu*, no rio Xié. Os indígenas as incorporaram, há séculos, como parte de seus rituais "tradicionais" (FIGUEIREDO, 2009; MEIRA, 1991).

Subindo o rio, costeando sempre a margem direita, viajamos até a noite, e pernoitamos numa praia à jusante da comunidade de *São Felipe*, situada nas proximidades da foz do rio Içana. Noite de lua cheia e também de forte temporal. Numa primeira aproximação, pude obter algumas informações dos demais passageiros. Aproximei-me da família promesseira, cujo pai se chamava Amílcar, e que haveria depois de me ajudar a chegar ao rio Xié. Havíamos passado pelas comunidades de *Ilha do Açaí* e de *Aparecida*. O chamado "beiradão" do alto rio Negro estava ocupado por várias "comunidades" e "sítios", na sua maioria de população Baré, de tradição católica, mas também de Baniwa, majoritariamente evangélicos, vindos mais recentemente do rio Içana. No dia seguinte avistamos *São Felipe*, localidade também estabelecida no século XVIII. Mais recentemente, entre 1870 e 1930, tornou-se muito habitada e famosa em todo o rio Negro por ter sido a residência do maior comerciante daquele trecho na época áurea da borracha: o espanhol Don Germano Garrido y Otero, morto em 1921. Germano foi o Delegado dos Índios do SPI responsável pelo alto rio Negro e Xié, e seu filho Salvador

Garrido foi o Delegado do Içana. Em sua casa ficou hospedado, nos anos de 1903-1905, o etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg, que inclusive fotografou o espanhol, e em 1909, acolheu o bispo do Amazonas Dom Frederico Costa, que estava em visita pastoral. Em 1990 o lugar me parecia, olhando de passagem, uma comunidade não muito diferente das demais daquele trecho (COSTA, 1909; KOCH-GRÜNBERG, 2005).

Passando a foz do rio Içana, cruzamos com o barco do pastor Silvério, missionário estabelecido nesse rio, próximo à foz. A influência de missionários evangélicos nos rios Içana, Xié e alto Negro remontava aos anos 1950, e foi iniciada pela missionária norte-americana Sofia Muller (WRIGHT, 1999). Segundo o senhor Amílcar, no rio Xié, próximo a sua embocadura, havia também uma base da missão evangélica com duas missionárias, as quais eu encontraria alguns dias depois. Fizemos uma parada em *Nossa Senhora da Guia*. Foi ali que se hospedou em 1850, na casa do comerciante/patrão português João Antônio de Lima, que o transportara desde Manaus, o célebre naturalista Alfred Russel Wallace. Naquele tempo *Guia*, que era um povoado grande no século XVIII, se convertera numa localidade menor, com cerca de doze casas de indígenas, que moravam, porém, nos seus sítios nas redondezas. No seu diário, Wallace anotou que:

> Eles só ficam na vila quando é tempo de festa [de Santo], ou quando chega algum comerciante, como o senhor Lima, por exemplo. Quando isso acontece, trazem os produtos que podem colher, a fim de trocá-los pelos artigos de que necessitam. Quando nada têm para trocar, compram fiado, comprometendo-se a fazer o pagamento daí a algum tempo (WALLACE, 1979, p. 137, grifo nosso).

Encontrei em *Guia* poucas casas de pau a pique, com cerca de quarenta moradores, majoritariamente Baré, de orientação religiosa protestante. Mais acima, passamos a comunidade de *Tabocal dos Pereira*, com cerca de setenta moradores também Baré, mas católicos. Como passávamos por volta do meio-dia, a maioria da população desses locais estava nas roças, e havia muitas casas de farinha nessas localidades. Soube por um dos passageiros que um excedente dessa farinha era "vendida" (trocada a crédito por mercadorias) aos comerciantes que subiam e desciam o rio, vindos do Xié e do alto Negro, inclusive da Venezuela. Eu descobriria mais tarde que esse escambo de farinha era parte importante da rede de aviamento existente na região. Ao passarmos pela foz do rio Xié, avistamos ao longe a localidade de *São Marcelino*, bem na sua barra, na ocasião um sítio com quatro casas, cerca de treze habitantes, todos Baré e católicos. Este também foi um povoado grande do período

colonial, e nele havia, segundo seus moradores, um "grande cemitério dos antigos" (POZZOBON, 1995, p. 14).

À montante de São Marcelino, no sítio *São Luís dos Cardoso*, local de maioria Baré, com cerca de vinte e oito habitantes católicos, desceu um passageiro, morador do lugar. Tinha ido à São Gabriel reclamar da prefeitura a construção de uma escola. Neste sítio havia seis casas. Tomei conhecimento que muitos jovens dessas comunidades e sítios do alto Negro estavam nos garimpos próximos ao Pico da Neblina, aonde chegavam em percursos difíceis, de cerca de dez dias de caminhada, através do igarapé Bustamante, próximo a *Cucuí*, e do igarapé Bimiti, acima de *Marabitanas*. Seria – diziam eles - uma das poucas opções de obtenção de algum recurso extra para as famílias, embora a maior parte dos "lucros", quando obtinham saldo, ficava nas mãos dos comerciantes da cidade. Porém, a maioria dos garimpeiros seria de fora da região, oriundos principalmente do Pará, Pernambuco e Ceará. Eu não duvidei disso pois a maioria dos passageiros do barco que havia me trazido desde Manaus até *Camanaus*, cerca de vinte dias antes, era constituída de garimpeiros cujo destino era o Pico da Neblina. Era gente desvalida, em busca de um novo *El Dorado* dentro da Terra Indígena Yanomami. Conversando sobre esse tema, o senhor Amílcar me confessou que acabara de retornar daquele garimpo, e pelo visto não obtivera muito sucesso, pois estava de mãos vazias voltando para seu sítio, e ainda com o filho doente.

Marabitanas, próximo à foz do rio Xié, foi a parada seguinte. Neste lugar os portugueses construíram um forte militar na década de 1760, com o objetivo de proteger o território ocupado dos vizinhos espanhóis, estes posicionados em *Santo Agostinho* e *San Carlos*, mais acima da pedra de Cucuí, hoje a divisa do Brasil com a Venezuela. Em 1990, quando lá cheguei, conversei com o seu capitão, o senhor Rufino Gaspar, Baré. Pude constatar as evidências da base do forte lusitano no terreno alto à beira do rio, estrategicamente localizado. O avô do senhor Rufino ainda lembrava do tempo em que a comunidade possuía cerca de trezentas casas cobertas com telhas, e dos canhões antigos do forte, quatro deles removidos pelo Exército para o pelotão de Cucuí. Em 1990, estava povoado com cerca de quarenta e oito habitantes, mas havia muitos sítios "pertencentes" a ela nas proximidades, como o próprio sítio dos Coimbra. Seus habitantes e os dos sítios, na maioria Baré, reuniam-se anualmente em *Marabitanas* para as festas de São José e do Divino Espírito Santo, no mês de maio.

Em frente a *Marabitanas*, na outra margem do Negro, ficava *Tabocal dos Coimbra*, o destino final da "Vênus". Era um capinzal grande na beira do rio, com umas quatro cabeças de gado, e criação de porcos e galinhas. Uma casa principal, a morada do comerciante, e mais duas menores, dos empregados, todos indígenas Baré, inclusive uma irmã do senhor *Amílcar*, meu

companheiro de viagem dali em diante. Alfredo Coimbra teria mais três "fazendas" como essa, uma na boca do rio Uaupés, outra um pouco mais à jusante de *Marabitanas*, e mais uma na estrada de Cucuí. Além disso mantinha umas seis cabeças de gado em *Marabitanas*. O gado serviria para fornecimento de carne para a cidade, e causava transtornos para os indígenas, que não tinham o hábito de criação desses animais em suas comunidades.

Segundo os Baré que consultei, Alfredo Coimbra era filho de Artur Coimbra, oriundo do Rio de Janeiro, de onde teria vindo solteiro e se instalado em *Cucuí*. Teria feito muito dinheiro com o comércio no alto rio Negro, trazendo mercadorias de Manaus para vender não somente no Brasil, mas também na Venezuela e Colômbia. Segundo um dos relatos, ele faria "até contrabando de armas, daqui pra lá, e comércio de ouro. Esse senhor Artur Coimbra morreu muito velho, e casou com uma mulher regional. Antes mesmo desse velho morrer, o seu filho, Alfredo, começou a trabalhar com comércio aqui em Tabocal, com uma loja. Foi somente depois, e isso já faz uns dez anos [i.é. em 1980], que ele se transferiu com a família para São Gabriel da Cachoeira, onde tem agora [1990] quatro lojas".

Ansioso para me deslocar para o Xié, dormi uma noite em *Tabocal* e segui para o sítio da família do senhor Amílcar e de sua esposa Anésia, de nome *Bateria*, localizado um pouco à montante de Marabitanas. O nome remetia ao antigo local estratégico onde se instalara a Bateria do Forte, ponto de alerta para qualquer intrusão espanhola vindo de montante. No sítio morava um grupo de irmãos e suas esposas, todos Baré. Casas de pau-a-pique cobertas com palha ou folhas de zinco, muito precárias, posicionadas de forma dispersa no terreno alto. Entre as casas e a floresta ao fundo, estavam as casas de farinha e o terreiro, com uma variedade de árvores frutíferas. Dona Carmita, irmã do senhor Amílcar, me ofereceu um tucunaré moqueado com açaí. Era tocante a gentileza com que essa parentela Baré me acolhia em suas casas, e foi graças à generosidade deles que pude seguir viagem até *Vila Nova*, no rio Xié. Mas tivemos que enfrentar uma pequena "odisseia" porque o senhor Amílcar havia conseguido um velho motor de popa, um "penta", mas ninguém tinha combustível para a viagem, senão o suficiente para chegar até *Cucuí*, não muito longe, à montante. Lá, eu poderia comprar o necessário, e pagar Amílcar pelo serviço de motorista, que no caso seria de uma viagem entre Cucuí-Vila Nova-Cucuí, de onde, posteriormente, poderia retornar a São Gabriel pela estrada recém-construída pelo Exército, a BR 307.

No dia seguinte bem cedo saímos para *Cucuí*, inclusive dona Anésia e seu filhinho doente. O menino aproveitaria para ir ao posto médico e ser tratado contra verminose, tosse e gripe, pois desde que começáramos a viagem, o garoto vomitava os vermes junto com o que comia, e a febre não baixava. O caso dele não era isolado. Em todos os lugares que passei, inclusive

depois no rio Xié, o quadro sanitário era alarmante, com vários casos de tuberculose e pneumonia, além da verminose crônica nas crianças. Em *Cucuí* comprei cinquenta litros de gasolina de um cidadão chamado Áureo. Curioso, perguntei pela história dele, o que fazia em Cucuí? Seu relato foi sugestivo:

> Nasci aqui, e depois fui pra Manaus, onde estudei na Escola Técnica. Trabalhei na SHARP. Voltei há pouco mais de um ano pra cá, depois de dez anos em Manaus. Estabeleci uma firma de concerto de aparelhos eletrônicos 'de fachada', para não descontar imposto. Na verdade, faço comércio entre São Gabriel, Cucuí e a Colômbia. Vou a Colômbia comprar "ouro" para revender em São Gabriel. Também sou funcionário do INPS, faço trabalho burocrático de anotar e atender os velhinhos da região, controlado pelo CMA [Comando Militar da Amazônia]. Meu interesse nesse trabalho é mais político, pois assim poderia visitar as comunidades.

Em *Cucuí*, uma localidade de função eminentemente militar, vivia-se uma animação pelo "progresso" trazido pela estrada. O que lá observei desse progresso, na prática, foi uma grande quantidade de garimpeiros que ali pousavam, partindo ou voltando dos garimpos do Pico da Neblina. E gente como Áureo, cujo destino parecia ser o tradicional para os "brancos" estabelecidos no Noroeste Amazônico: converter-se em mais um patrão/comerciante, explorando os indígenas.

Seguindo viagem, voltamos para *Tabocal dos Coimbra*, e de lá, partimos para o rio Xié. Dona Anésia ficou no sítio com a criança, ia somente o senhor Amílcar. Entramos no rio Xié por volta do meio dia, deixando *São Marcelino* na passagem. Fui acolhido em *Vila Nova* pelo senhor Artur Gilberto Yarumari Pereira, Werekena, e sua esposa Olímpia Garrido Melgueiro, Baré. Fiquei sabendo sobre ele, antes de chegar, que eventualmente aviava alguns de seus "parentes" para a produção extrativa. Seria, por sua vez, aviado de Ronil Garrido, um comerciante de São Gabriel da Cachoeira, a quem fornecia cipó e piaçaba. O sobrenome Garrido, como o de dona Olímpia, sua esposa, remetia ao já citado Don Germano Garrido y Otero, que deixou descendência em toda a região do Içana, Xié e alto Negro. Em 1990, quando lá cheguei, a "frente" da comunidade, ou seja, a proximidade da beira do rio, estava repleta de piaçaba e cipó, à espera do patrão. Por coincidência, no dia seguinte a minha chegada, o barco de Ronil Garrido, rebocando dois batelões, estava carregando cerca de quarenta toneladas de piaçaba desde o alto Xié. Quando lá voltei em 1991, novamente encontrei muita piaçaba armazenada, à espera do mesmo patrão. Artur contou-me que havia retornado recentemente de uma incursão ao garimpo no Pico da Neblina, passando depois por São Gabriel da Cachoeira, onde havia "comprado" dois fogões e vários botijões de gás, que usava à noite para acender

poderosas lamparinas em sua casa e na de seu irmão. Em uma comunidade cujos moradores só contavam com rústicas lamparinas a querosene, era uma demonstração de "riqueza", no caso, resultante da "venda" de ouro, ou talvez como recebimento adiantado pela piaçaba já extraída e comprometida com o patrão.

O senhor Artur era o presidente da *Associação das Comunidades Indígenas do Rio Xié – ACIRX*, fundada em 1989 e filiada à *Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN*. Ele e mais quatro indígenas do rio Xié, de *Vila Nova* e *Campinas*, tinham participado da histórica *2ª Assembleia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro*, realizada em São Gabriel da Cachoeira em abril de 1987, quando foi fundada a *FOIRN*. Nesses anos finais da década de 1980, as disputas indigenistas neocoloniais no lado brasileiro do Noroeste Amazônico estavam em plena mudança. Pautadas pela reascensão da presença militar, através da atuação do *Conselho de Segurança Nacional*, via *Projeto Calha Norte - PCN* e seus porta vozes na FUNAI local, havia uma pressão agressiva de empresas mineradoras como a *Paranapanema* e *Goldamazon* e de centenas de garimpeiros. Por outro lado, havia a chegada na região de organizações civis de apoio aos indígenas como o *Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI*, e o *Conselho Indigenista Missionário - CIMI*, no bojo de uma importante inflexão progressista da Igreja Católica, inspirada pelos ventos da *Teologia da Libertação*. Com essa "renovação", os salesianos abdicavam lentamente de sua aliança principal com os militares, e voltavam-se a uma postura de apoio ao surgimento dos movimentos indígenas, com ênfase na criação de associações locais e regionais, como foi o caso da *ACIRX* e de várias outras (BUCHILLET, 1991; MEIRA, 1991; RICARDO, 1991; WRIGHT, 1986).

A *ACIRX* tinha uma pauta de reivindicações com quatro pontos centrais: o primeiro era a demarcação contínua da terra indígena, com garantias de segurança; o segundo dizia respeito à educação diferenciada para suas comunidades, com a construção de escolas, merenda escolar e formação de professores indígenas, com um destaque para uma "evangelização a nível da cultura local", um ponto que dialogava com o novo ideário de "inculturação" da Igreja Católica; o terceiro ponto tratava da saúde, com a formação de agentes de enfermagem indígenas e a instalação de "ambulatórios"; e por fim, se posicionava contra a presença de mineradoras em terra indígena.

De forma panorâmica, este foi o quadro político e social que encontrei no início da década de 1990, quando realizei as primeiras pesquisas de campo com a população indígena de maioria Werekena, Baniwa e Baré, no alto rio Negro e rio Xié. Essas investigações resultaram, em 1993, numa etnografia da exploração e comércio da piaçaba (MEIRA, 1993). Fui motivado a estudar esses povos por três razões principais: (1) os Werekena e Baré, estes últimos passando por um

processo de reemergência identitária, tinham sido até então pouco estudados do ponto de vista de um história indígena; (2) a região era bem documentada pelas fontes históricas, desde o período colonial e (3) os indígenas tinham uma viva participação na atividade extrativista da piaçaba e de outros produtos desde pelo menos o final do século XVIII. Esta última questão somente "apareceu" para mim após a primeira ida ao campo, reorientando o rumo da pesquisa e conduzindo-me ao estudo do extrativismo da piaçaba. A abordagem do extrativismo, por sua vez - e só fui ter mais clareza disso após essas incursões iniciais ao campo - me revelava um aspecto mais profundo e estruturante da sociabilidade entre os povos indígenas e seus patrões: a permanência do antigo sistema de aviamento no final do século XX.

4.1.2 Os Werekena, Baniwa e Baré

Já me debrucei no capítulo 2 sobre as características culturais dos povos de língua Aruak, inclusive àcerca dos Werekena, Baniwa e Baré, os principais habitantes do rio Xié. Chamo novamente atenção aqui para um aspecto: os Aruak do Noroeste Amazônico foram fortemente impactados pelo processo colonial, desde a virada do século XVII para o XVIII, tendo sido nomeados por vários etnônimos, e assim dificultando as identificações e vínculos linguísticos, pois nem sempre as referências documentais do passado, produzidas pelos colonizadores, se referiam a um único povo, mas a grupos exogâmicos, fratrias ou mesmo articulações mais amplas de vários povos. Tais nomeações apareceram inicialmente nas fontes produzidas pelos colonizadores ou por relatos de viajantes, e foram variando com o tempo. As mais usadas foram *Ariquena*, *Uerequena* (Werekena); *Baniva*, *Baniba* (Baniwa); *Maratibitena*, *Mandauaca* (Baré), entre outros. Retomo aqui essas referências porque os povos indígenas que vivem nesta sub-bacia devem ser compreendidos considerando esse pano de fundo histórico de longa duração, ou seja, as grandes mobilidades espaciais e os processos de etnogênese ocorridos no passado. É igualmente importante destacar o desenvolvimento de uma importante produção extrativa de piaçaba, subordinada ao sistema de aviamento implantado no período colonial, que persistia funcionando no final do século XX no rio Xié, como será apresentado nas próximas seções (ANDRELLO, 2014; HILL, 1983, 1996; JOURNET, 1995; LOSADA, 1990; MEIRA, 2006; WRIGHT, 1981, 2005).

O rio Xié é um afluente do rio Negro pela margem direita e seu percurso está inteiramente dentro do território brasileiro, próximo à divisa com a Colômbia, cuja linha limítrofe passa exatamente pelo divisor de águas deste rio com o rio Guainía. Alguns de seus afluentes que nascem mais ao norte, como os igarapés Uiríua e Teuapuri, permitem a passagem relativamente rápida para o rio Tomo e outros, que deságuam no Guainía. Os caminhos terrestres ou varadores

tem sido usados pelos povos Aruak há muitos séculos, e também o foram pelos colonizadores portugueses no final do século XVIII, no contexto das disputas de fronteira com o reino de Granada, como foi o caso da viagem de espionagem nas bases espanholas, feita por Manoel da Gama Lobo d'Almada, na década de 1780, um dos primeiros portugueses a subir o Xié. Através do Teuapuri, passou por terra ao Tomo e desceu o Guainía até o forte espanhol de Santo Agostinho, antes de voltar ao forte de Marabitanas, e nos legar os primeiros mapas detalhados dessa região da tríplice fronteira (REIS,2006). Ou seja, este rio há muito tem sido frequentado por brancos, tanto militares quanto principalmente comerciantes em busca de piaçaba.

Segundo uma narrativa mítica dos Werekena que registrei com um informante, que era de conhecimento comum aos outros povos do rio, o Xié teria "surgido" no início dos tempos, por ação da *cobra grande*, que levara duas crianças que desobedeceram às regras do jejum, descendo o rio, - na verdade "criando-o" -, e na perseguição dessa cobra, os antigos fizeram todas as cachoeiras, cujos nomes advêm dessa desventura. Tal referência mítica expressa a antiguidade da ocupação daquele território pelos Werekena, Baniwa e Baré, e o domínio da memória, mesmo com todas os transtornos do processo colonial, como a escravidão, as epidemias e as mobilidades forçadas pelo aviamento. Assim conta a narrativa:

> Um dia, durante um dabucuri, as crianças, após quatro dias de jejum, foram com os velhos fazer tinguijada. Os pais de duas crianças, com pena delas, antes de saírem, deram-lhes um pouco de caribé, escondido dos velhos. Quando todos chegaram no mato, as crianças começaram a pegar os peixes, e os velhos ensinando. De repente, próximo daquelas duas crianças, apareceu um vulto como se fosse o pai deles, que os mandou mergulhar na água. Quando eles mergulharam, aquele vulto se transformou numa Cobra Grande e levou as crianças rio abaixo. Quando os velhos viram aquilo, chamaram os pais e todos foram atrás daquela cobra, para tentar recuperar as crianças. Por isso eles foram fazendo as várias cachoeiras do rio, para tentar matar a cobra. Numa cachoeira, eles colocaram uma paca, para esta morder a cobra. Mas a cobra enganou a paca e conseguiu passar. Depois eles fizeram uma outra cachoeira, e colocaram uma onça (tipo quati), para pegar a cobra. E disseram que dessa vez a cobra não escaparia. Mas novamente a cobra escapou com as crianças. Por isso o nome daquela cachoeira é Quati, e lá tem uma pedra em forma de onça. Mais abaixo, eles fizeram uma cachoeira grande e lá colocaram vários bichos (sapo, anta) e também um matapi. Mas também nessa cachoeira a cobra conseguiu escapar.

Nesses tempos primordiais, também o alto curso do rio era interditado, na altura da atual comunidade chamada de *Tucano*, à montante da cachoeira de Quati. Por outra narrativa que

recolhi, ali vivia sob as águas, um encantado chamado *Mayua*. Esse encantado, que fazia "borbulho" na água, virava e afundava as canoas que tentavam passar pelo local, o que levou à abertura de um grande varador, usado naquele tempo para passar as canoas por terra, e não correr o risco de enfrentar *Mayua*. Foi somente depois que um pajé "soprou" esse encantado "que ele ficou de costas para o rio, de frente para a mata. Por isso ele agora não incomoda mais as canoas que passam. " Segundo Stradelli (1929), *Mayua* seria o "ser misterioso de onde provém todo o mal [...] que pode estragar a criança que está para chegar à puberdade, e basta a sua vista para a inutilizar para todo o sempre, de onde o resguardo, o jejum e as cerimônias diversas, a que são sujeitos os moços e moças[...]". Quando lá estive, na década de 1990, na passagem desse trecho, os indígenas faziam silêncio, receosos de chamar a atenção e "acordar" *Mayua*.

No século XX, o primeiro levantamento sistemático conhecido do rio Xié foi realizado em 1928, pelo Marechal Boanerges Lopes de Sousa, mas publicado somente na década de 1950 em dois livros: "Índios e explorações geográficas" e "Do rio Negro ao Orenoco" (SOUSA, 1955, p. 21, 56; SOUSA, 1959, p. 31-36). Boanerges era um discípulo de Cândido Rondon, e participara de ações indigenistas do SPI, como também das campanhas de inspeção de fronteiras, como as que deram origem a esses dois livros. Segundo suas informações, em 1928, a população indígena total do rio Xié era de apenas 165 indivíduos, habitando 15 sítios ou povoados, incluído o de *São Marcelino*, bem na foz. Eles eram os seguintes, da foz para as cabeceiras: *São Marcelino*, *Santíssimo*, *São José* ou *Meguerez*, *Caidaruco* ou *Cavaidaruco*, *Santo Antônio*, *Sítio do Juco*, *Santa Cruz*, *Cumati-cachoeira*, *Tonu*, *Cantagalo*, *Sítio do Mandu*, *Nazareth*, *São Marcelino*, *Altamira* e *Pamá*.

No povoado de *São José* ou *Meguerez*, próximo de onde atualmente está a comunidade de *Vila Nova*, Boanerges encontrou o indígena Pedro Antônio, vindo da Venezuela, com quatro filhos homens e três filhas. Um de seus genros era nativo do local. Embora sem indicação étnica, podemos supor que Pedro Antônio era Werekena, pois o capitão de *Vila Nova* em 1990, nascido em 1933, era provavelmente seu descendente direto: também de nome Pedro Antônio, se auto identificou como Werekena. Subindo o rio, no sítio *Cavaidaruco* (Santa Rosa), encontrou Ricardo Tomás, que indicou como sendo um Baniwa do Içana. Encontrei os descendentes da família Tomás em 1990 e havia uma senhora de 60 anos em *Tunu* que se autodeclarava Baniwa. Havia entretanto alguns membros da família Tomás, de *Anamoin*, que se autodeclararam Werekena.

Nos sítios de *Santo Antônio* e *Juco* (*Ioco*) o militar encontrou famílias de venezuelanos: José Maria Lara e Ramón Galbuena. Não encontrei em 1990 nenhum descendente dessas famílias no Xié. Em seguida, no sítio *Santa Cruz*, apontava a presença do venezuelano Olegário Iarrumare. Nos sítios de *Santo Antônio*, *São José* e *Santa Cruz*, segundo o Marechal, todos os líderes eram

Iarrumare, irmãos do Olegário. Esta família, hoje auto nomeada Yarumare, tem vários descendentes no Xié, tanto "católicos" quanto "protestantes". Segundo os relatos que obtive, vieram todos da Venezuela por volta dos anos 1920 e atualmente alguns se autodeclaram Werekena e a maioria Baré. A comunidade de *Umarituba*, por exemplo, era em 1992 quase toda povoada por Baré da família Yarumare. Os velhos eram conhecedores do mito de *Purunamínare*, herói cultural Baré.

Em Cumati-cachoeira, Boanerges pousou na casa do Sr. Agostinho Baltazar. Novamente não indicou sua origem étnica. O mais velho representante dessa família em 1992, Manoel Baltazar, morador de *Cumati*, então com 80 anos, afirmava ser Baré, mas alguns de seus descendentes mais jovens, quando questionados para o recenseamento, tinham dúvidas em responder se eram Baré ou Werekena. O fato é que havia descendentes da família Baltazar em *Vila Nova*, *Campinas*, *Nazaré*, *Cumati*, *Umarituba* e *Anamuin*.

Quando chegou em *Tunu*, Boanerges foi recebido pelo tuchaua Cândido Gregório. Fala muito a respeito dele, da forma de trabalhar a piaçaba e da exploração dos comerciantes. Mas, novamente, não informa explicitamente a origem étnica do tuchaua. Dá porém a entender, no seu mapa, que o capitão Cândido era *Siuci* (um *sib* Baniwa), como seu filho Quintino, habitante do sítio *Cantagalo*. A população dos sítios de *Nazaré*, *São Marcelino* e *Altamira*, mais à montante, também seriam todos *Siucis*, segundo o Marechal.

Os últimos moradores do Xié de então, habitantes das "taperas" de *Macuxixiri*, *Marutupaua* e do sítio *Pamá*, informava serem Baniwa do Içana. É interessante observar que no seu mapa identificou um sítio, no alto curso do rio, de nome "Francisco Narciso", sobre o qual não faz qualquer referência no texto. Francisco Narciso era certamente o chefe desse sítio, e havia no Xié vários descendentes dessa família habitando a comunidade de *Vila Nova*, entre outras. Todos os Narciso identificavam-se em 1992 como Werekena.

Em 1970, o linguista venezuelano Omar Gonzalez Nañez subiu o rio Xié e visitou os sítios *São José* (atual *Vila Nova*), *Réia*, *Kuté*, *Nazaré*, *Cumachí* (*Cumati*), *Tono* (*Tunu*), *Merey*, *Sárapuruka*, e *Boca de Namuí* (*Anamoin*). Viajava com dois indígenas da Venezuela, um falante de Werekena e outro de Baniwa. No percurso, entrevistou os mais velhos das comunidades e sítios e recolheu informações sobre a toponímia. Seu interesse era conferir os falantes Werekena no Xié e sua conclusão foi a de que não haveria, com exceção de sete pessoas, falantes dessa língua. Nañez apontou uma presença majoritária de indígenas Baniwa que teriam vindo do povoado de *Maroa* e do igarapé Aquio, entre a Colômbia e a Venezuela, em função da escravidão e recrutamento iniciados a partir das revoluções de Fúnes e Arévalo, que teriam ocorrido durante o mandato do General Juan Vicente Gomez, entre 1920 e 1935. Desse modo, no final do século XX, a população

indígena do Xié era, em grande parte, descendente de migrantes vindos da Venezuela, que chegaram neste rio principalmente no início da década de 1920, como podem comprovar tanto o testemunho de Lopes de Souza como a memória oral indígena, que enfatiza muito as histórias violentas do "tempo do Arévalo", ou seja, de Emílio Arévalo Cedeño, que liderou uma guerrilha contra o governo em 1914. Foi no "tempo do Arévalo" que os ancestrais de boa parte das famílias indígenas do Xié teriam vindo para o Brasil (NAÑES, 1972; ZAVALA, 1988).

Finalmente, o cruzamento dos dados genealógicos e históricos parecem indicar que a população desse rio, ao longo do século XX, se manteve majoritariamente formada pelos Werekena, Baniwa e Baré, embora as pesquisas linguísticas feitas por Nañez em 1970 colocassem em dúvida, sobretudo, um suposto uso da língua Werekena. Pesquisas linguísticas mais atualizadas poderão aclarar dúvidas que ainda persistem nesse campo, e que tem promovido autodeclarações étnicas muitas vezes ambíguas ou confusas entre esses três etnônimos. Interessante registrar aqui, o testemunho do cientista austríaco Johannes von Natterer, feito em 1831, recolhido de seus diários pelo zoólogo Emílio Goeldi, e publicado no Boletim do Museu Paraense em 1894. Anota o cientista suíço que naquele ano, Natterer subiu o rio Negro e chegou a San Carlos, na atual Venezuela, onde encontrara indígenas "Baré, Bannivas e Uerequennas". Meses depois, ao descer o rio, resolveu subir o rio Xié no mês de junho, época da cheia, chegando até a cachoeira de Cumati. Goeldi transcreveu parte do diário do naturalista austríaco, no qual informa que "Mais para cima [da cachoeira], três a quatro dias, m'informam residir muitos Ueregueras [Werekenas] bravios" (GOELDI, 1894, p. 212).

A FUNAI fez um recenseamento do rio Xié em 1986, no contexto de implantação do *Projeto Calha Norte*, que definiu o Xié como Terra Indígena. Este recenseamento apontava uma população total de 591 indivíduos, habitando 23 comunidades e sítios[42] ao longo do rio. Com a criação do Posto Indígena da FUNAI em *Anamoin*, em 1987, foram feitos novos levantamentos no final dessa década. Em março de 1987 a comunidade de *Anamoin* tinha 176 indivíduos. Em dezembro de 1987, um levantamento da mesma comunidade e alguns sítios próximos, indicou 270 habitantes. O recenseamento geral do Xié foi atualizado em 1988, indicando uma população total de 641 indivíduos, divididos em sete comunidades (cada uma reunindo os sítios vizinhos) ao longo de suas margens. Este levantamento foi o primeiro a indicar a origem "étnico-linguística" de cada pessoa, apontando 430 Werekena (67%), 163 Baré, 29 Baniwa, 12 Tariana, 5 Tukano e 2 *Arapaço*. Esses dados eram semelhantes a uma listagem feita pela *ACIRX*, em 1990, que apontava uma população geral de 610 indivíduos, habitando 11

[42] A FUNAI não fez distinção entre *comunidades* e *sítios*.

comunidades. Destes, 413 seriam Werekena (67%), 176 Baré (28%), 20 Baniwa (3%) e 1 Tukano. Por todos esses registros, pessoas auto declaradas Werekena, Baré e Baniwa ocupavam majoritariamente o rio Xié desde o início do século XX aos anos 1990.

Pelo recenseamento que fiz entre 1990 e 1993, o rio Xié possuía uma população de cerca de 600 habitantes, que vivia em nove comunidades e também em cerca de vinte sítios. Subindo o rio desde a foz, as comunidades estavam posicionadas nessa ordem: *Vila Nova*, *Campinas*, *Ioco*, *Nazaré*, *Cumati*, *Tunu*, *Umarituba*, *Tucano* e *Anamoin*. Do total da população, 43,8% se auto identificava Werekena; 35,8% Baré; 13,1% Baniwa; 2,2% Tariana; 2,2% Tukano e 1,2% *Curipaco* (MEIRA, 1993). *Anamoin*, a comunidade mais à montante do Xié, tinha 27,6% do total da população do rio, seguida por *Vila Nova*, 19,5%; *Campinas*, 10,8%; *Ioco*, 10,1%; *Tunu*, 9,1%; *Cumati*, 7,2%; *Nazaré*, 5,7%; *Umarituba*, 5,5% e *Tucano*, 4,5%. A maioria dessa população, como nos outros rios da região, vivia em "comunidades", como já vimos, nome dado pelos missionários católicos, e adotado pelos protestantes, às localidades que vieram a substituir as antigas malocas comunais, que constituíam outrora uma aldeia.

As comunidades de *Cumati*, *Nazaré*, *Ioco*, *Campinas* e *Vila Nova*, ficavam situadas à jusante da cachoeira de *Cumati*, um marco natural importante como divisor do rio entre o "alto" e o "baixo". Tais comunidades tinham uma população de orientação religiosa "protestante". Nelas, ao menos de forma explícita, não se bebia nem fumava, o que significava dizer que não mais realizavam "festas de cachiri" nem "dabucuris", rituais tradicionais nos quais o consumo de bebidas e o uso do tabaco são essenciais. Nessas comunidades, por outro lado, se realizavam "conferências" periódicas, que são as reuniões dos "crentes". Observei, entretanto, que a maioria de seus habitantes, quando doentes, sempre procuravam os pajés e benzedores das comunidades "católicas", que ainda utilizavam os recursos tradicionais como o tabaco, o paricá e as "rezas" (cantos), proibidos pelos "evangélicos", para as sessões de xamanismo.

As comunidades situadas à montante da cachoeira de Cumati eram "católicas": *Tunu*, *Umarituba*, *Tucano* e *Anamoin*. No caso de *Tunu*, localizada numa ilha, sua população vivia majoritariamente em sítios pequenos, tais como *Macuxixiri* ou *Quati*, e seus moradores se dirigiam para a sede da comunidade apenas na época da "festa do Santo", em junho. Como nos casos de *São Joaquim*, no Uaupés, de *Marabitanas*, no alto Negro, e muitas outras comunidades católicas, nessa ocasião se bebe, se come, se dança e se reza em demasia, por vários dias seguidos. Sendo uma tradição muito antiga, vinda desde o século XVIII, as ladainhas são cantadas em latim, que a tradição oral soube manter desde os tempos coloniais. Essa população professa um catolicismo sem a presença oficial da Igreja, sem padres locais ou visitadores.

Nessas comunidades "católicas", pelo menos de forma mais visível, algumas práticas indígenas xamânicas e rituais permaneciam efetivas, sobretudo entre os mais velhos.

A divisão religiosa do rio em duas partes, no entanto, não impedia a realização de casamentos entre pessoas do "alto" e do "baixo", em relação à cachoeira. As relações sociais entre "crentes" e "católicos" eram circunstancialmente amistosas ou conflituosas, muito semelhantes à situação no rio Içana (GALVÃO, 1959; WRIGHT, 1981). Outros fatores atuavam, em 1990, para tencionar tais relações, como foi a criação da *Associação das Comunidades Indígenas do rio Xié - ACIRX*, em 1989, cuja diretoria era composta basicamente por "crentes", oriundos das comunidades de *Vila Nova* e *Campinas*. Em *Anamoin*, sobretudo, havia desconfianças de parte da população em relação à *Associação*, em razão de intrigas muitas vezes estimuladas pelos comerciantes/patrões ou pelo chefe de posto da FUNAI, que se opunha ao movimento indígena. Com relação à atividade extrativista, porém, todos os indígenas do rio estavam igualmente envolvidos com ela, e enredados ao sistema de aviamento imposto pelos comerciantes/patrões.

Como narrei na seção anterior, minha primeira chegada ao rio Xié foi à *Vila Nova*, a comunidade mais próxima da foz, onde permaneci por apenas dois dias, com uma rápida visita à comunidade de *Campinas*, um pouco à montante. *Vila Nova*, a segunda mais populosa, depois de *Anamoin*, possuía cerca de 19,5% da população total do rio, e era formada por Werekena (64,7%), Baniwa (16,4%), Baré (12,9%) e Tukano (6,0%). Possuía 21 famílias, somando 116 moradores, que habitavam em casas unifamiliares. De perfil demográfico jovem, a maioria da população era formada por pessoas com menos de 30 anos, havendo somente cinco com mais de 60 anos. Tinha uma escola para os primeiros anos de ensino fundamental, sem professor, e um posto médico vazio. Também uma igrejinha de devoção evangélica Batista, cujo pastor era um nativo ou ocasionalmente uma missionária branca vinda da Missão próxima; e um centro comunitário, a maior edificação da comunidade, onde eram realizadas atividades com todos os moradores, principalmente refeições comunitárias aos domingos. Foi nesse local que fui convidado a armar a minha rede.

Todas as construções eram feitas de pau-a-pique, as fachadas pintadas de *tabatinga*[43] mesclada com leite de sorva,[44] e cobertas de palha de *buçu*.[45] A conformação espacial da

[43] Argila branca.
[44] Látex extraído de árvores do gênero *Couma*, com destaque para a *Couma macrocarpa*, conhecida também como *cumã-uaçú* ou sorvão, e a *Couma utilis*, também chamada sorvinha. Os indígenas sempre utilizaram a sorva, tanto para alimentação quanto para a calafetação de canoas, ou, misturada com *tabatinga*, como tintura.
[45] *Manicaria martiana Palmacea*, espécie de palmeira comum na terra firme, cujas folhas são muito utilizadas em coberturas de edificações em geral. Também eram utilizadas palhas de *caranã* (*Mauritia caranã* Palmacea) e da piaçabeira (*Leopoldínia piaçaba* Wallace) (GRENAND; FERREIRA, 1989).

comunidade era claramente influenciada pela lógica missionária protestante, diferente daquela de influência católica existente no baixo, médio e alto Negro, que eu havia conhecido no caminho de subida desde Manaus, e que iria encontrar depois no alto Xié. Aqui a organização era "cartesiana": as casas, em duas "fileiras" paralelas, estavam alinhadas perpendicularmente ao rio, voltadas para um "pátio" central de areia bastante limpa, cuja varrição era constante. As fachadas brancas das casas, geralmente com uma porta e duas janelas feitas de *itaúba*, eram "emolduradas" com cores fortes como o verde, vermelho, rosa ou azul. No centro do terreno, ficava somente a igreja, que na ocasião estava sendo inteiramente renovada. O fundo das casas estava voltado para os terreiros. Como cheguei por volta do meio dia, havia pouca gente no local, e o sol a pino ofuscava a visão do pátio deserto. Nesse espaço, os visitantes "de fora" podem transitar sem interferir na vida doméstica, e aos domingos, é para onde os nativos se voltam: das frentes das casas para o culto no pequeno templo e, em seguida, às refeições compartilhadas no centro comunitário. Depois do almoço, o jogo de futebol no pátio central.

A vida cotidiana na comunidade, que durava a metade do ano em que os moradores não estavam no piaçabal, se projetava basicamente para os terreiros situados na parte posterior das casas, além dos quais há dois pequenos igarapés que desembocam no Xié, um de cada lado do povoado. Os terreiros são espaços sombreados por árvores frutíferas: açaizeiros, pupunheiras, cupuaçuzeiros, pimenteiras e outras árvores maiores, inclusive mangueiras. Também ali, em pequenas canoas já velhas e com pequenos furos, suspensas em dois suportes de madeira, plantam-se ervas medicinais. Durante as manhãs e as tardes os terreiros são plenos de rebuliço, conversas e muito trabalho, sobretudo feminino. Um fator importante para o movimento dos fundos das casas e do terreiro é a localização ali das cozinhas. É um espaço íntimo, de cada família nuclear, e dominado pelas mulheres. Embora não haja quaisquer tipos de cercados, todos sabem o que lhes pertence, o "território" de cada casa sendo muito claramente definido entre os vizinhos. Mas é um espaço de trânsito livre, principalmente para as crianças, ainda mais se lembrarmos que todos, na comunidade, formam uma grande parentela, em função das alianças matrimoniais. No igarapé próximo ao terreiro fica o porto doméstico, onde estão amarradas as *ubás* de cada família. É por esse caminho que os homens chegam à cozinha e à casa, ao retornar de caçadas e pescarias, como também as mulheres das roças, no meio da tarde, com os *waturás*[46] cheios de mandioca. A farinha do Xié tinha fama, então, de ser uma das melhores do alto Negro.

[46] O mais importante cesto cargueiro utilizado pelos indígenas do rio Negro, é uma especialidade Baré, e utilizado especialmente pelas mulheres (VELTHEM, 2012).

Em 1990, pelos relatos orais, havia mais de três gerações que os indígenas não moravam mais nas malocas tradicionais, mas a memória delas persistia muito viva entre os velhos moradores, além dos vestígios materiais existentes no território. Em uma das narrativas que anotei, haveria sinais dessas antigas malocas no igarapé *Cunuehé*, afluente do baixo Xié pela margem direita. *Cunuehé,* na língua Werekena, significaria "fosso", como os que existiam no entorno das malocas, para servirem de proteção aos inimigos. Na altura da cachoeira de Cumati, adjacente a ela e também mais para o centro da floresta, haveriam marcas de duas malocas antigas, também protegidas por um fosso situado próximo ao rio. Outros vestígios de malocas antigas existiriam no alto Xié, próximo às serras. Os fossos serviam para proteção em tempos de guerra, que seriam feitas com o uso de bordunas. Segundo um informante Werekena, nos tempos antigos "o povo de uma maloca fazia guerra com outro e depois passava uns cinco anos em paz, quando, de repente, aquele povo que tinha sido atacado faz a vingança. Às vezes eles atacavam de manhã bem cedo quando ainda estavam dormindo". Historicamente, as relações interétnicas nessa região foram marcadas por conflitos e guerras, acentuadas pelo processo colonial (WRIGHT, 2005).

Talvez a memória das antigas malocas ainda permanecesse na arquitetura de algumas construções atuais. Pelo menos assim me pareceu quanto à casa comunitária onde me hospedaram. Era uma edificação com pé direito de uns oito metros, com extraordinárias colunas de madeira, sendo a peça central feita de pau-brasil, e as paredes laterais, todas brancas pintadas de *tabatinga*, possuíam uma altura de cerca de três metros, com poucas e pequenas janelas. Oito longas peças de madeira ligavam horizontalmente os dois lados da enorme construção. Olhando para o interior daquela enorme armação de madeira, sustentando uma estrutura de cerca de quinze metros de comprimento e dez de largura, retangular, toda amarrada com cipós, inclusive as palhas da cobertura, eu vislumbrava as antigas malocas, verdadeiras obras de arte, que eu tinha visto nas fotografias da primeira metade do século XX, como as publicadas por Koch-Grünberg (KOCH-GRÜNBERG, 2005).

No passado recente, *Vila Nova* era chamada de *São José*, e teria trocado de nome por influência dos protestantes. A *Missão Novas Tribos do Brasil* possuía uma base no rio Xié, situada quase na sua desembocadura. Esta Missão teria se instalado ali no início dos anos 1980, mas a atuação nesse rio já era feita desde antes pelos missionários baseados na foz do rio Içana, então sob o comando do pastor Silvério Siqueira, que já atuaria há quinze anos na região. O pastor Silvério viajara até as cabeceiras do Xié em 1982 e novamente em 1989. Estaria trabalhando numa nova tradução da Bíblia para o *nheengatu.* Encontrei este pastor ocasionalmente em São Gabriel da Cachoeira, inclusive antes de subir o rio, quando o

reencontrei. Trocamos poucas e rápidas palavras. Segundo ele, a língua Werekena praticamente não era mais falada no Xié, sendo substituída pelo *nheengatu*, "por ser uma língua mais comercial", ou seja, a língua também dominada pelos patrões/comerciantes. Referia-se o pastor a supostas "brigas de família", tanto no Içana quanto no Xié, com execuções fatais, fruto de vinganças recíprocas. Como vimos acima, o mais provável é que esses fatos estivessem relacionados aos tradicionais conflitos e tensões entre os grupos exogâmicos ou fratrias Baniwa ou Werekena, descritos pelas etnografias desses povos, e que outrora chegavam a provocar guerras (WRIGHT, 2005).

Em 1990, viviam na *Missão Novas Tribos* um casal e mais duas mulheres solteiras, todos missionários. A base possuía quatro edificações, sendo duas casas de moradia, uma escola para as crianças de *Vila Nova* e uma enfermaria. Construídas de madeira, com as janelas teladas, protegidas de carapanãs, eram providas de energia solar e radiofonia. Ocasionalmente, aos domingos, as missionárias chegavam até *Vila Nova* para o culto, e em seguida, na Igreja, davam aulas de alfabetização para adultos. O casal chegara a pouco tempo e planejava uma visita até as cabeceiras do rio, chegando à última comunidade. Os indígenas, naquela época, estavam um tanto insatisfeitos com a Missão, que segundo eles não os ajudava em questões práticas. Um exemplo: a comunidade tinha uma escola da prefeitura localizada no seu próprio terreno, mas as duas professoras se recusavam a vir até a comunidade, a dez minutos de motor de popa, e insistiam que as crianças se deslocassem até à missão, à remo, para as aulas. Os pais não queriam seus filhos pequenos remando diariamente para a missão, e por isso pediram um professor à prefeitura, que se dispôs a ajudá-los. Mas os missionários, sabendo que o professor poderia ser católico, teriam pressionado a prefeitura a não o enviar. Verdade ou não, os líderes estavam desanimados com a Missão. Os missionários não interferiam, pelo que observei, no sistema de aviamento, e mantinham uma certa distância dos comerciantes que subiam e desciam o rio.

Os Salesianos nunca estabeleceram uma base no rio Xié, tal como fizeram, a partir de 1914, em Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, Assunção do Içana, Taracuá e Yauaretê no rio Uaupés, e Pari-Cachoeira no rio Tiquié. Entretanto, no caso dos Salesianos, estes chegaram a fazer sucessivas "visitas" ao Xié. Pelo relato do morador mais idoso do rio, o senhor Viriato Cândido, de 97 anos, teria ocorrido uma visita do padre Lourenço Giordano, um dos pioneiros da Missão Salesiana no rio Negro. Mas a presença do catolicismo no rio Xié (e em todo o rio Negro) é muito anterior aos Salesianos, repercutindo ainda hoje nas festas de santo, como as que ainda ocorrem nas comunidades católicas de *Tunu* e *Anamoin*. Em 1990, conheci o padre Newton, de linha "progressista", que atuava em São Gabriel da Cachoeira

e fazia visitas periódicas ao Xié, acompanhando o movimento indígena nascente. Obtive com ele informações gerais sobre as comunidades e sítios daquele rio, e depois, quando lá cheguei, soube que havia me recomendado aos meus futuros anfitriões, o que de certa forma facilitou o início de minhas pesquisas de campo, como também revelava que os mesmos, embora "crentes", mantinham contatos e conversas alternativas, de seus interesses, com o padre, que tinha uma visão crítica em relação ao sistema de aviamento, que considerava uma forma de escravidão dos indígenas, em função da dívida.

O *Serviço de Proteção aos Índios – SPI,* órgão indigenista que antecedeu a FUNAI, não estabelecera no rio Xié um posto permanente. Os nativos lembravam do Chefe da Ajudância do Uaupés nos anos 1950, o senhor Athaíde Ignacio Cardoso, que tinha um grande sítio numa ilha no alto Negro, próximo à foz do rio Uaupés. Athaíde era filho do coronel Virgílio Ignacio Cardoso, comerciante, que foi prefeito de São Gabriel no final da década de 1920 (ALVES, 2007). Comerciante como o pai, ele possuiria dois barcos com os quais regateava no rio Xié mercadorias, que adiantava em troca de piaçaba, tanto em ramas quanto em cordas. Como chefe do SPI, "nomeou" o senhor Viriato Cândido de Oliveira, Werekena, como "capitão" indígena do rio Xié em 1953, para ajudá-lo em suas atividades nesse rio. Em 1992, o senhor Viriato me mostrou o documento, que guardava "com muita honra e orgulho". Recebera pessoalmente do Athaíde, e o copiei na íntegra. Dizia o seguinte:

> Ministério da Agricultura. Ajudância de Uaupés[47] do SPI em 22/06/1953. Do: Chefe da Ajudância de Uaupés do SPI. Ao: Indígena Viriato Cândido Gregório, Ilha do Tunum, rio Xié. Assunto: nomeação Capitão de Aldeia (faz). Athaíde Ignacio Cardoso, chefe da Ajudância de Uaupés do SPI, usando das atribuições que lhe são conferidas em lei, etc. Resolve: Nomear o indígena VIRIATO CÂNDIDO GREGÓRIO, Capitão (tuxaua) da aldeia indígena de Tunum, situada na ilha do mesmo nome, no rio Xié, e para que as autoridades e o público em geral o reconheçam como Chefe Indígena da referida aldeia, concede-lhe a presente. Athaíde Ignacio Cardoso, Chefe da Ajudância de Uaupés do SPI.

Obtive de um informante indígena Werekena, já idoso, um interessante relato de como seria a atuação do SPI, no tempo do Athaíde Cardoso, e sua relação com o Capitão Cândido:

> Quando alguém brigava no rio Xié, ele [Athaíde] prendia e levava para o seu sítio para roçar, durante uns dois meses, o terreiro. Quando o Athaíde não estava [no Xié] o seu Viriato se encarregava de denunciar o fato ao mesmo, que quando subia o rio regateando, levava o preso. Naquela época, o Athaíde comprava piaçaba tanto em espia [corda] quanto em pacote.

[47] Entre 1944 e 1966, o nome do município de São Gabriel foi trocado para Uaupés.

Podemos observar que se projetavam no rio Xié as relações de poder e dominação que os agentes do órgão indigenista, geralmente comerciantes/patrões, costumavam aplicar desde o início de sua atuação na região nos anos de 1910, situações que foram denunciadas em 1927 por Curt Nimuendaju, que recomendava em relatório ao órgão indigenista uma ampla e profunda mudança nas práticas do SPI no rio Negro, que não vieram a acontecer:

> Depois do acima exposto [no relatório] está evidente a necessidade urgente de uma ação decisiva do SPI naquela zona. A questão não é, porém o que se devia fazer, mas o que se podia fazer nas atuais circunstâncias. [...] De maneira alguma o cargo de Delegado geral desta zona devia ser confiado a um dos moradores civilizados atualmente estabelecidos no município de São Gabriel. Duvido que exista no meio deles um único amigo dedicado dos índios capaz de colocar os interesses destes acima dos seus lucros particulares e das suas boas relações pessoais na zona (NIMUENDAJU, 2015, p. 81, grifo nosso).

No vasto território da atual tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Venezuela, tradicionalmente ocupado pelos indígenas de fala Aruak, os seus grupos exogâmicos, relacionados entre si por laços de parentesco e aliança, constituem várias dezenas de comunidades e sítios. Como referido no início desta seção, há que se considerar nessa região o pano de fundo histórico de longa duração, que acarretou transformações identitárias não somente no rio Xié, mas nas regiões adjacentes (HILL, 1983; JOURNET, 1995; MEIRA, 2006; NAÑES, 1972; PÉREZ, 1988; WRIGHT, 2005). Finalmente, cabe lembrar aqui que os nativos do rio Xié sempre se conectaram com os do rio Guainía/alto Negro, como também com os povos do Içana e do alto Orinoco, havendo grande mobilidade espacial naquela área. E o sistema de aviamento, desde o seu início, interferiu nessa mobilidade, através dos vínculos de sujeição entre patrões e fregueses, como também pela biogeografia dos produtos naturais extraídos da floresta, localizados em diferentes ecossistemas do Noroeste Amazônico.

4.1.3 “Cabelos do coração”: piaçabais, piaçabeiras e a fibra da floresta

A piaçaba, ou a fibra da piaçabeira, é extraída no Brasil de duas espécies de palmeira: a *Atallea funifera* Martius, encontrada na região Nordeste, responsável pela maior parte da produção nacional, e na Amazônia a *Leopoldínia Piassaba* Wallace, cujo nome homenageia o naturalista Alfred Wallace, o primeiro a descrevê-la cientificamente. Esta espécie já era conhecida dos indígenas do Noroeste Amazônico muito antes da chegada dos europeus. A tradição oral dos Werekena do rio Xié, por exemplo, faz referência a antigos *matapis*, um tipo de armadilha de pesca, trançada, que seriam confeccionados outrora com talas da palmeira

patauá e tecidos com fibras de *piaçaba*. Os piaçabais ocorrem somente em algumas sub-bacias específicas, já que o território é de grande diversidade ecossistêmica, como vimos no capítulo 2. Eles não são encontrados, por exemplo, nas bacias dos rios Içana e Uaupés. No Brasil, existem no alto rio Xié, nas zonas interfluviais do alto rio Téia, do rio Marié e seu afluente Iá, do rio Curicuriari e dos rios Padauiri, Preto e Aracá. A explicação para esse fato, segundo os indígenas do Xié, seriam as características diferenciadas de solos. A *Leopoldínia* é encontrada em formações vegetais conhecidas como campinaranas ou "caatingas" do rio Negro.

O conhecimento indígena é confirmado pelo científico: segundo Morán, a campinarana "é uma floresta coriácea de 10-20m que cresce sobre areias quartozas hidromórficas". Ou seja, faz parte do sistema das formações edáficas, cujas plantas dependem da influência dos solos, e é característica das regiões de rios de "água preta". Pode ser classificada em três tipos: a alta caatinga, a baixa caatinga e a "bana", que por sua vez pode ser "alta" e "baixa" (MORÁN, 1990, p. 161). Alfred Wallace identificou cientificamente a piaçabeira em 1850, quando estava caminhando por uma picada próxima ao Cassiquiari, e assim se reportou a ela:

> A curiosa palmeira denominada "piaçaba", que produz a fibra hoje empregada no fabrico de vassouras e escovas, aqui utilizadas para varrer as ruas e na limpeza doméstica. Este é o primeiro local - e um dos únicos - onde se pode avistar essa curiosa palmácea, quer se siga por via terrestre ou fluvial. A montante da foz do Padauari (um afluente do [médio] rio Negro), situada a 500 milhas acima da Barra [Manaus], essa árvore é encontrada à beira de diversos rios, mas nunca nas margens do rio principal. Boa parte dos habitantes do alto rio Negro ocupa-se na extração de sua fibra. Conversando com essas pessoas, fiquei a par dos nomes de todos os locais onde a piaçaba é encontrada. Esses locais situam-se à beira dos rios Padauari, Jaá e Daraá, afluentes da margem direita [sic] do [médio] rio Negro, e dos rios Marié e Xié, da margem esquerda [sic]. Nos outros dois rios da margem direita [sic], o Maraviá e o Cababuris, a planta não ocorre, assim como também não nos rios Curicuriari,[48] Uaupés e Içana, da margem esquerda, embora estes corram entre o Marié e o Xié, nos quais ela é abundante. Em toda a região que se estende nas cercanias do alto rio Negro, à montante de San Carlos, ela ocorre frequentemente, assim como também nas proximidades do Atabapo e seus afluentes, como pude constatar agora, quando a vi pela primeira vez, a poucas milhas da aldeia de Tomo. [A piaçabeira] cresce em lugares úmidos, alcançando cerca de 20 ou 30 pés de altura e suas folhas são largas, penadas, brilhantes, muito lisas e homogêneas. Todo o seu tronco é densamente revestido pelas fibras, que dele pendem como grossos pelos, brotando da base das folhas e crescendo junto ao caule. Numerosos grupos de homens, mulheres e crianças entram para a floresta a dentro para cortar essas fibras. Elas são muito empregadas em toda essa região, servindo também para confeccionar os cabos e cordas utilizados nas pequenas e grandes embarcações que navegam pelos rios amazônicos [...]. Humboldt refere-se a essa planta, designando-a pelo seu nome venezuelano vulgar "chiquichiqui". Contudo,

[48] A informação certamente não chegou ao naturalista, mas o rio Curicuriari também é rico em piaçabais.

> apesar de ter passado por esta mesma estrada, parece que ele não viu a planta [...]. Acredito que a piaçaba seja uma espécie do gênero *Leopoldínia*, o mesmo de duas outras árvores que ocorrem nas margens do rio Negro, as quais, assim como esta, restringem sua ocorrência apenas àquela área. Quando a vi, não estava na época do florescimento ou da frutescência. Mesmo assim, fiz um esboço de seu aspecto geral e denominei-a *Leopoldínia piassaba*, designando a espécie pelo seu nome vulgar mais conhecido na maior parte de sua área de ocorrência (WALLACE, 1979, p. 155, grifo nosso).

Passado mais de um século, o levantamento da vegetação do Noroeste Amazônico feito pelo projeto RadamBrasil na década de 1970, os piaçabais e sua fibras ganharam destaque:

> Ainda ocupando o ecossistema [da campinarana em superfície aluvial] vêem-se algumas palmáceas mais significativas, tais como: piaçava (Leopoldínia piassaba), piaçabarana (Barcela odora), jará-açu (Leopoldínia maior), burítirana (Maurítia aculeata) e açaí (Euterpe sp.). No entanto, dentre elas chamamos a atenção para a piaçaba, em face da maior importância para a economia regional. De suas bainhas foliares o caboclo [sic] faz a excelente piaçaba-do-pará. Na cidade de S. Gabriel existe um grande entreposto de venda e exportação, inclusive para outros países, desta matéria-prima, para a confecção de vassouras. Este gênero é tipicamente amazônico e sua área de distribuição limita-se quase que totalmente aos cursos Médio e Alto Rio Negro e seus afluentes, principalmente o Xié, considerado pelos habitantes da região como o "rio da piaçaba", ocorrendo a mesma em suas margens encaixadas e pedregosas (RADAMBRASIL, 1977, p. 289, grifo nosso).

No interior da floresta, as concentrações de piaçabais são denominadas pelos indígenas de "rebolados". Ficariam situados, segundo eles, nas zonas de "caatinga alta", em áreas mais distantes da calha dos rios principais, onde o solo é "de areia meio amarelada", diferente da "caatinga baixa", cujo solo é de "areia branca". Para os Werekena, Baré e Baniwa, o tipo de solo que existe nos piaçabais é mais seco e amarelado ("barrento"), denominado na língua Werekena de *tíkari*. Em observação de campo no alto Xié, constatei que de fato ficavam em áreas de terra mais alta, semelhantes a "ilhas", cercadas por baixios úmidos e alagáveis na cheia. No rio Xié, os "rebolados" se localizam na sua margem superior esquerda, chegando até ao rio Guainía, na Colômbia.

Os nativos confirmavam o levantamento do Radam: outras plantas úteis ocorriam também nos piaçabais, principalmente o *patauá* (*Jessenia batuau* Mart.) e o açaí do mato (*Euterpe*), que, como a piaçabeira, forneciam palmito e frutos para fazer "vinho" (suco). Não seria improvável, pelas indicações de pesquisas mais recentes, que os "rebolados" sejam resultantes de longos processos de domesticação indígena dessas plantas, como ocorreu com a mandioca, a pupunha, o cacau, a castanha-do-Pará, entre outras (LEVIS, 2017). Observei em campo que as piaçabeiras tinham entre si uma distância mínima de aproximadamente três metros, e a

vegetação associada ao piaçabal era superior às palmeiras, que cresciam sombreadas pela floresta bastante intrincada.

A palavra piaçaba, empregada por Wallace, é um termo em *nheengatu*, originado de *piaçawa*. Segundo um ancião Baré que encontrei no rio Curicuriari, *piaçawa* significaria "os pelos ou cabelos que saem de dentro, do 'coração' da árvore". De fato, a fibra da piaçabeira parece brotar do interior do caule da palmeira, caindo verticalmente até ao chão, dando a aparência de "barbas", como aliás os indígenas chamam a fibra em seu estado natural. Tais fibras seriam chamadas em Werekena de *típana maráma*, ou seja, "fibras ou pelos (*típana*) da piaçabeira (*maráma*), que também significaria 'cabeludo'". Ela é conhecida na Colômbia e Venezuela pelo nome "chiquichiqui". A hipótese de os "rebolados" serem domesticados, combinados com a piaçabeira possuir denominação na língua Werekena, indicaria um antigo uso dessa fibra pelos indígenas, inclusive na confecção de cordas para embarcações, que foram adotadas pelos colonizadores no século XVIII.

O dicionário Tupi, de Gonçalves Dias, não referenciou a palavra piaçaba, mas indicou o termo "çaba", "penugem" e "pya", "coração" ou "fígado" (DIAS, 1965, p. 58). No dicionário de Língua Geral feito por Grenand e Ferreira, mais recente, o termo "piá" também é traduzido por coração, estômago e fígado e "awa" por pelo, cabelo, pena, pluma, folha (GRENAND; FERREIRA, 1989, p. 22, 93, 133-134). Para Stradelli, o que mais detalhou o termo, "piá" se traduziria por coração, fígado, intenção, âmago, cerne, e "saua" por pelo, cabelo. No seu Vocabulário Nheengatu-Português, assim descreve o significado da palavra *piasáua*:

> Cabello do coração, cabello do âmago. Os filamentos flexíveis de uma palmeira muito conhecida e muito comum em certas localidades do rio Negro, que servem para tecer cordas, cabos, esteiras, preparar vassouras, escovas e mais artefatos do mesmo gênero, especialmente usados a bordo dos navios (STRADELLI, 1929, p. 599).

As características botânicas da piaçabeira, com suas "barbas", faz dela um excelente *habitat* de animais, principalmente insetos, artrópodos e répteis, fator de ordem ecológica que impacta no processo de extração da fibra, causando eventualmente incidentes graves nos extratores, quando picados por aqueles animais peçonhentos (MASCARENHAS, 1987, p. 63). Esse aspecto da piaçabeira foi descrito pelo escritor Alberto Rangel em sua obra "Inferno Verde", que embora carregue na tintura de uma visão "dantesca" da Amazônia, nesse caso da *Leopoldínia*, parece não ter exagerado:

> Nada mais duro, do que descabellar a palmeira leopoldínia das fibras textis, que a revestem toda, dos pecíolos ao pé do tronco. A cerda, que vestisse um ídolo mau e repulsivo, algum manitu Kanaka, é áspera e aninha predilectamente aranhas, lagartas, serpentes, lacraus e centopeias. De sol a sol, atolado na vasa dos igapós, o serviço é uma pena inédita para parrecidas. As mãos, a cara ficam lanhados pelo desemaranhamento da grosseira fiapagem, que é preciso arrancar do abominável vegetal. E sempre o terror do 'bicho' intrometido na grenha, de dente ou ferrão prompto e venenoso... Nenhum resultado compensador. O caboclo nunca vira um dez reis n'esse trabalho de crua e refinada penalidade chinesa (RANGEL, 1908, p. 275-276)

As fibras, longas e resistentes, podem variar de cor e textura, dependendo da idade da planta. As de palmeiras com até dez anos de idade, têm uma coloração marrom-clara ou marrom-escura, e são as ideais para exploração comercial. As velhas têm as fibras acinzentadas e menos resistentes, tornando-se inúteis para o extrativismo (EMPERAIRE, 2000; LESCURE; CASTRO, 1992). Para os indígenas, após sua primeira exploração, a piaçabeira deveria ficar cerca de cinco a dez anos em "descanso", para as fibras voltarem a ser apropriadas para extração. Observei em campo, porém, casos de abuso no corte, feito quando as fibras ainda não haviam recuperado um tamanho adequado para a extração, o que evidenciava que a pressão excessiva do mercado pelo produto poderia ocasionar uma exploração predatória. Um informante destacou-me outro aspecto que explicaria esse tipo abusivo de exploração. Outrora – segundo ele - quando só havia produção de "espias" (cordas), a exploração dos piaçabais era mais reduzida, porque o corte restringia-se às árvores de "cabelos longos". Foi a partir de 1950, quando o mercado de cordas diminuiu e foi substituído paulatinamente pelo de vassouras e escovas, que o corte abusivo foi se tornando cada vez mais frequente.

Em 1990, esse fator vinha provocando no Xié e em outras sub-bacias, uma forte diminuição dos mananciais nativos com capacidade produtiva, sobretudo os mais próximos dos igarapés e rios, mais valorizados, sendo um dos motivos da redução global da produção de piaçaba no rio Negro. Pela classificação de Homma, o extrativismo da piaçaba poderia também estar transitando de uma extração "de coleta" para uma "de aniquilamento", com consequências socioambientais preocupantes (HOMMA, 1989a). As piaçabeiras de fibras curtas, já exploradas, eram denominadas em *nheengatu* de *mamaypuka*, sendo motivo de gracejos, pois eram misturadas com as grandes, de forma que após a amarração das piraíbas ficassem ocultas ao olhar do patrão. Em meu período de campo, os extratores de piaçaba do rio Xié só encontravam o produto em locais distantes, próximos ao rio Guainía, na Colômbia, em razão da superexploração dos "rebolados".

As fibras da piaçabeira, ou simplesmente piaçaba, ficaram conhecidas em todo o Brasil pelo seu uso na fabricação de vassouras e outros produtos similares, como escovas. Vassoura

de piaçaba se tornou quase um pleonasmo nas casas dos brasileiros urbanos. Mas, a partir dos anos 1990 as vassouras de piaçaba foram sendo substituídas pelas de fibras sintéticas, e hoje estão quase esquecidas nas grandes cidades. Com isso, os preços do produto natural foram caindo e sua produção também, embora ainda sejam utilizadas em pequenas cidades do interior da Amazônia, inclusive no Noroeste Amazônico.[49] A piaçaba amazônica, entretanto, foi utilizada no passado principalmente na fabricação de cordas, que eram exportadas e também adquiridas na própria região, chegando a existir uma "fábrica", na virada do século XVIII para o XIX na Barra do rio Negro, ali instalada pelo governador Lobo D'Almada (BAENA, 1969, p. 234). Naqueles tempos, era um instrumento de uso comum e necessário em toda a região, cujo sistema de transporte era unicamente a navegação fluvial. As cordas eram essenciais, por exemplo, para a passagem das canoas e embarcações maiores pelas inúmeras cachoeiras dos altos rios. Nesse tipo de "indústria", as fibras do rio Negro eram as mais apropriadas pela sua resistência e flexibilidade.

Este produto, a corda ou "espia" de piaçaba, como também as maqueiras de tucum,[50] tiveram a característica peculiar de resultarem da conversão das matérias-primas em cordas ou maqueiras na própria região. Nesses casos, as fibras eram extraídas da floresta pelos nativos, e as cordas e maqueiras, também manufaturadas por mãos indígenas, destinadas ao escambo. Esse é mais um aspecto que evidencia o quanto foi diversificado o comércio de produtos amazônicos enredados pelo sistema de aviamento, que incluiu no passado não somente produtos *in natura*, como o cacau, a borracha e a castanha, mas também objetos confeccionados pelos indígenas. Nas últimas décadas, numa perspectiva de "saída" da "economia da dívida", a *FOIRN* e suas associações de base, através da loja *Wariró*, tem organizado a produção de pimentas *jiquitaia*, de artesanato de arumã e piaçaba, e de outros produtos, para a venda direta aos consumidores, inclusive de grandes cidades, em parceria com grandes e pequenas lojas e restaurantes, inclusive a "Galeria Amazônica" do *Instituto Socioambiental* em Manaus. A prefeitura de Santa Isabel do Rio Negro também desenvolveu, nos últimos cinco anos, o projeto "Piaçaba da Cidadania do Território do Alto Rio Negro", apoiado pelo SEBRAE, com a participação de artesãs indígenas, de confecção de artesanato feito de piaçaba extraída do rio Preto (cestos, *sous-plats*, descansos de panela, porta-joias, brincos e pulseiras).[51]

[49] A piaçaba, nos últimos anos, tem sido utilizada também na construção de coberturas de edificações, sobretudo restaurantes, bares e similares em locais turísticos. Para este fim, o produto nordestino tem sido mais utilizado.
[50] As maqueiras de tucum fabricadas no rio Negro tornaram-se famosas no século XIX, e participavam dos itens de exportação da região, inclusive para a capital do Império, o Rio de Janeiro.
[51] Comunicação pessoal Lúcia Hussak van Velthem.

4.1.4 A extração da piaçaba: dos preparativos à confecção das *piraíbas*

A atividade extrativista da piaçaba será descrita aqui tal como ocorria no início da década de 1990 no rio Xié, onde estava integrada às demais atividades da vida social dos indígenas. De início, cabe adiantar três esclarecimentos: (1) não havia rigidez nesse calendário, havendo mudanças em função de diversos fatores, sociais ou naturais, internos ou externos à vida dos produtores; (2) alguns termos nativos, explicados em cada caso e escritos em *itálico*, tinham um sentido específico relacionado aos processos de trabalho da extração da piaçaba, como *barraca*, *ponto de barraca*, *varador*, *piraíba*, entre outros; e (3) os piaçabeiros indígenas dos rios Guainía, alto Orinoco, na Colômbia e na Venezuela, assim como nos rios Curicuriari, Marié, Jurubaxi, Padauiri e Preto, no Brasil, também trabalhavam com a piaçaba seguindo procedimentos muito semelhantes aos observados no rio Xié e descritos a seguir. Trata-se, portanto, de um processo de trabalho submetido ao sistema de aviamento, não somente muito antigo, como comum em todas as áreas de piaçabais do Noroeste Amazônico, e que permanece até os dias de hoje - com algumas variações nas técnicas produtivas e nos procedimentos socioeconômicos - principalmente na região do médio rio Negro, como foi identificado e descrito na década de 2010 no trabalho de Elieyd Menezes (2014).

Tabela 1: *Calendário anual do fábrico no rio Xié*

NÍVEL DAS AGUAS	Intermediário		Seca				Intermediário		Cheia			
MESES DO ANO	Outubro	Novembro	Dezembro	Janeiro	Fevereiro	Março	Abril	Maio	Junho	Julho	Agosto	Setembro
Período preparatório	■	■	■	■	■							
Deslocamento para barracas						■	■					
Corte e processamento de piaçaba								■	■	■	■	■
Atividade agrícola	■	■	■								■	■
Caça e pesca	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■

O extrativismo da piaçaba se inseria no ciclo anual de vida das comunidades indígenas como uma das atividades socioeconômicas mais importantes. O calendário estava muito influenciado pelo regime das chuvas e o nível das águas do rio Xié e seus afluentes: de dezembro a março há um período de seca, e de junho a setembro uma época de cheia, com dois períodos intermediários, um entre abril e maio, e outro entre outubro e novembro. Pude observar que as atividades como a caça, a pesca, a agricultura e o extrativismo estavam fortemente influenciadas pelo índice pluviométrico e a consequente alteração do nível das águas. O período dedicado ao extrativismo, denominado pelos nativos como a ocasião da *empresa* ou do *fábrico*, dizia respeito à totalidade das atividades ligadas direta e indiretamente à extração do produto, desde as atividades prévias feitas nas comunidades e sítios, o deslocamento da família desde sua comunidade ou sítio até as *barracas*, localizadas nas proximidades dos piaçabais, o corte das fibras, até o seu processamento em *piraíbas*, quando restam prontas para o escambo.

O *fábrico* iniciava em janeiro, na seca, e seguia até setembro, no final da cheia, época de acesso facilitado para a passagem das cachoeiras pelas embarcações dos patrões. Desse modo, deve-se observar que o *fábrico* não inviabilizava a agricultura, nem a caça e a pesca. No caso dos cultivos, a permanência das famílias nos piaçabais por um período de até seis meses e a grande distância entre estes e as roças, não impedia a convivência das duas atividades, uma priorizada no período da cheia, e a outra no da seca. Além disso, a farinha de mandioca, fundamental na alimentação dos piaçabeiros durante o *fábrico*, tinha um papel complementar no escambo, pois quando seu estoque acabava, passava a ser "comprada" do próprio patrão e debitada na dívida do freguês. O *patrão*, por sua vez, comprava a farinha de outros *fregueses*, de comunidades à jusante da cachoeira, e mesmo do alto Negro, transportando-a até as *barracas* no início da época da cheia.

A partir de janeiro, ainda nas suas comunidades e sítios, os indígenas executavam um trabalho prévio que congregava a agricultura, a caça e a pesca, visando constituir um rancho de peixe e carne salgados, juntamente com farinha e beiju, a ser consumido durante o deslocamento e após a chegada no local - o *ponto de barraca* - onde eram construídas as *barracas*, local de moradia provisória das famílias, situado estrategicamente nas proximidades dos igarapés que davam acesso aos piaçabais. Desse modo, boa parte dos preparativos para a extração *stricto sensu* se confundiam com a época do ano em que as famílias permaneciam nas comunidades ou sítios, e também durante o deslocamento e instalação nos *pontos de barraca*. Iniciava no final do período da cheia, em setembro e terminava no da seca, em abril.

A agricultura estava focada principalmente no plantio de mandioca, utilizada na confecção de farinha, *beiju*, e outros produtos dela derivados, como o *curadá* e o próprio *tucupi*. Cada família nuclear, em geral, possuía três roças, uma já madura e produtiva, uma segunda "verde", cujas plantas ainda não estão próprias para a colheita, e uma terceira em fase de derrubada e plantio. Tais roças estavam situadas nas proximidades das comunidades e sítios, chegando-se a elas tanto por caminhos terrestres quanto de canoa, pelo rio principal e pequenos igarapés ou lagos. A derrubada da mata para fazer roças ocorria nos meses de agosto e setembro, no final da cheia, seguida pela queima em outubro e, em novembro e dezembro, pelo plantio das *manivas* colhidas nas roças mais antigas. Ou seja, o tempo de ocupação com as roças novas ia de agosto a dezembro, embora durante todo o ano a roça madura fosse utilizada pelas famílias.

Os homens, em regime de mutirão ou ajuri, tinham que efetuar a derrubada da mata, seguida da queima, e as mulheres o plantio das *manivas*. Pelo sistema de coivara, a roça utilizava uma área aproximada de 100m² de floresta, situada preferencialmente em solos de

terra preta, também amanhada com as cinzas resultantes da queima. Fruto de trabalho coletivo, a abertura de uma nova roça significava comemorações, com alimentação abundante para todos os participantes, e também, entre os católicos, muito cachiri ou cachaça. A queima, o cultivo e a colheita são atividades da família dona da roça. Planta-se majoritariamente mandioca brava, associada ao cultivo de cará, abóbora, abacaxi e cana-de-açúcar. Os roçados, no rio Xié, teriam uma vida útil de dois anos e após esse período, deviam ser abandonados. As atividades de plantio e colheita, elaboração da farinha e do beiju, são exclusivamente femininas.

As atividades de caça e pesca, de atribuição masculina, ocorriam ao longo de todo o ano, embora com variações: a época da seca é mais propícia à pesca, tanto no próprio rio Xié quanto em lagos e igarapés adjacentes; já na cheia é necessário, para se obter sucesso, ir aos igapós e igarapés mais distantes, sendo utilizadas também armadilhas de pesca como os *cacuris* e *matapis*. As caçadas, durante a seca, visam mais os animais que chegam à beira do rio Xié para beber água, como, por exemplo, as pacas e cutias; na cheia há que percorrer longos caminhos em busca das antas e macacos. Paralelamente a essas atividades, eram construídas ou reparadas canoas e remos, e adquiridos do *patrão*, à crédito, alguns instrumentos de trabalho como terçados e facas, assim como munição, anzol, linhas de nylon, sal, açúcar, café, sabão grosso, entre outros. Segundo alguns informantes, nesses preparativos, o tempo gasto nas atividades de caça e pesca, como na salga, podia eventualmente retardar a preparação dos novos roçados, fundamentais para o fornecimento de alimentos no ano seguinte. Quando o *fábrico* se estendia além do previsto, causava um "abandono" temporário das roças e um acréscimo de trabalho aos indígenas, obrigados a retirar dos roçados espécies daninhas ou indesejáveis, atividade feita após o fim do *fábrico*.

Concluídas as tarefas executadas nas comunidades ou sítios, as famílias se deslocavam rio acima, preferencialmente entre os meses de fevereiro e abril, para os locais próximos aos piaçabais, os já referidos *pontos de barraca*, situados à montante da cachoeira de Cumati, na margem superior esquerda do rio Xié. Nesse momento, as famílias já haviam feito novas dívidas com o *patrão*, adquirindo a crédito algumas mercadorias industrializadas. Segundo um informante:

> Daqui [da comunidade] a gente gasta até quase um mês até lá pro piaçabal[...] a gente costuma sair mês de março, a gente chega lá tem que fazer barracas, fazer limpeza, fazer caminho, tem que explorar ainda o piaçabal. Quando o rio tá seco a gente vai pelo varador, quando tá cheio a gente vai pelo igarapé.

Os melhores piaçabais estão localizados no alto curso do rio Xié e de seu afluente superior esquerdo Teuapuri, apesar de existirem mananciais nativos em outros igarapés, todos na margem esquerda. Esses piaçabais ocupam o divisor de águas entre o Brasil e a Colômbia, e era frequente a entrada dos extratores naquele país, na medida em que os piaçabais mais próximos do Xié, situados no Brasil, encontravam-se então bastante explorados. Para se ter uma ideia das distâncias, o percurso até aos piaçabais, caso fosse feito sem paradas desde a comunidade de *Vila Nova*, localizada na foz do Xié, podia durar até quatro dias em um barco a motor de oito HP. Cabe lembrar que os extratores de comunidades à montante da cachoeira de Cumati faziam o percurso muitas vezes à remo, embora estivessem mais próximos dos piaçabais. Mas o costume dos Werekena, Baniwa e Baré era o de fazer a viagem de deslocamento, subindo o rio, com toda a família (incluindo animais domésticos como o cachorro, útil nas caçadas), e fazendo paradas em todas as comunidades situadas no caminho. Por esse motivo a viagem era ainda mais lenta, podendo durar vários dias: sempre havia um parente a visitar e novidades a contar e ouvir. Esta era uma razão a mais na preparação de um bom rancho, pois durante o deslocamento há que se alimentar toda a família, além de permitir dádivas recíprocas com os parentes em várias comunidades e sítios visitados.

Além dos estoques de farinha, beiju e outros alimentos, esse deslocamento implicava também o transporte de uma série de utensílios de trabalho, tais como facas, terçados, canoas pequenas. Quando os grupos de piaçabeiros iam para o *fábrico*, já sabiam onde seria o *ponto de barraca*, localizado próximo de mananciais mais produtivos, tanto de palmeiras novas quanto das já cortadas, conhecidas como *mamaypuka*. O *ponto de barraca* deveria estar localizado sempre às margens do rio Xié ou das bocas dos igarapés. O número de *pontos de barraca* existentes no alto Xié era significativo, e os próprios indígenas não saberiam informar sua quantidade exata. Eram reutilizados em cada *fábrico*, e já existia uma rede amplamente conhecida deles em toda a região, frequentada há várias gerações. Desse modo, a vegetação encontrada nesses *pontos de barraca* era quase sempre uma "capoeira velha", um mato baixo, relativamente fácil de ser *limpo*, como diziam os nativos. Esses *pontos*, por sua vez, eram os "portais" de uma vasta rede de *varadores*, as picadas ou caminhos na mata, que atravessam os piaçabais em longas distâncias.

Ao chegarem ao *ponto de barraca*, os indígenas limpavam o terreno necessário para a construção das mesmas, com acesso ao *porto*, abrindo também um pequeno espaço coletivo onde seriam efetuados os trabalhos de processamento das *piraíbas*. Todo esse trabalho de limpeza do terreno era realizado em mutirão, com a participação sobretudo dos homens. Devido à grande distância entre as comunidades e os piaçabais nativos, as famílias extratoras eram

obrigadas a passar de três a seis meses nas *barracas*. No caso de os extratores serem de comunidades situadas na parte superior do rio, ou seja, acima da cachoeira de Cumati, o tempo de permanência era menor, pois, como se verá adiante, nesses casos a confecção das *piraíbas* podia ser feita nas próprias comunidades de origem. Os grupos de extratores estabelecidos nas *barracas* mantinham entre si relações de parentesco, presentes na organização de uma turma de piaçabeiros: um *ponto de barraca* era geralmente ocupado por uma família extensa ou uma parentela mais ampla.

Alguns informantes se referiram a *pontos de barraca* que "pertenceriam" a uma determinada família ou *comunidade* específica, mas em nenhum momento da pesquisa explicitaram em ações ou discursos essa possível noção de "propriedade". Talvez ela pudesse remeter aos tempos do auge do extrativismo, em que muitas vezes esses *pontos*, tal como as *colocações* de borracha, ficavam sob o domínio exclusivo de um patrão ou de um grupo de seus aviados. Esta informação, aliás, foi muito pontual, e não tinha nenhuma relação com um domínio particular, individual ou familiar, de *varadores*, igarapés ou *rebolados*, como são denominados os locais da mata onde se encontra a *Leopoldínia*. Todos foram unânimes em destacar o caráter coletivo da utilização, pelos indígenas do rio Xié, tanto dos mananciais nativos como de todas as redes de acesso aos mesmos. Essa posse coletiva dos recursos naturais, porém, não podia ser confundida com o domínio do *ponto de barraca* por uma parentela. Nesse sentido, valia para ele as mesmas regras de respeito à intimidade adotadas nas *comunidades* e *sítios*, em relação às casas unifamiliares. A privacidade do *ponto de barraca* não deveria ser quebrada por outrem sem uma prévia consulta aos seus *moradores* temporários, o que valia também para os locais próximos, onde se realizavam as atividades de caça, pesca e coleta, adjacentes e fundamentais para o sucesso do trabalho extrativista.

A construção das *barracas* é a primeira atividade dos extratores ao chegarem no *ponto de barraca*. Cada família construía a sua própria, formando um conjunto pequeno delas, situadas lado a lado. As *barracas*, construções toscas e bem simplificadas, eram em geral sustentadas por quatro peças de madeira, com uma cobertura de duas águas, feita de palha de piaçabeira ou de caranã. De formato retangular e sem divisões internas, seu tamanho era apenas o suficiente para a armação das redes, proteção do rancho e colocação de uma fogueira. Sem as paredes de barro das casas "comunitárias", possuíam grosseiras armações de talas de *paxiúba*, que a revestiam parcialmente. Para a construção das *barracas*, era realizada uma primeira incursão na floresta, para cortar a palha a ser colocada nas coberturas das mesmas. Esta primeira olhada no terreno visava propiciar ao piaçabeiro um reconhecimento geral dos piaçabais, a fim de identificar os melhores *rebolados* e assim definir os *varadores* a serem limpos. O *varador*

principal, uma espécie de "avenida" na mata, atravessava as cercanias dos diversos *rebolados*. Nos casos de piaçabais já explorados, chamados de *mamaypuka*, os *varadores* já existentes eram novamente roçados para o novo *fábrico*. Observei em campo que um *varador principal* podia ser longo, levando-se até quatro horas de caminhada para cumprir seu percurso total. E havia outros mais longos, chegando ao território colombiano. Quando as águas subissem, o acesso seria feito pelos pequenos igarapés, a partir dos quais seguia-se em pequenos *varadores* até os *rebolados* mais distantes.

Na primeira chegada e depois, em todas as visitas aos piaçabais, como nas incursões de caça e coleta nas matas adjacentes, os Werekena, Baniwa e Baré deviam tomar certos cuidados porque esses trechos estavam povoados de "encantados". Segundo um dos nativos, a "mãe da piaçaba" seria o próprio curupira, cujo costume era percorrer aqueles *rebolados*, cuidando da proteção das plantas e dos animais. Muito esperta, ela vigiava as matas e enganava os humanos com "ilusões". O piaçabeiro assim me descreveu, com seu "perspectivismo" indígena, o curupira:

> Ele mora num buraco na pedra e anda sempre por lá. Para o curupira, a cutiaia é uma anta e, ao contrário, o que para os homens é uma anta, para o curupira é uma cutiaia. Quando o curupira caça uma cutiaia e põe nas costas, os homens enxergam uma anta e dizem: 'Poxa, o curupira é muito forte!'. O mesmo acontece quando vê o homem carregando uma cutiaia, que ele vê como se fosse uma anta. Ele diz: 'Poxa, o homem é muito forte!' Por isso o homem e o curupira têm medo um do outro e é por isso também que o curupira é tão arisco.

Como a "mãe da piaçaba" podia estar à espreita, era estritamente necessário observar as suas pegadas e, sobretudo, fazer os benzimentos prescritos com um pajé, para que nada de mal pudesse ocorrer com os piaçabeiros durante todo o *fábrico*.

Os *rebolados* de piaçaba são porções de terra semelhantes a "ilhas", com abundância da palmeira, e a cada um se chega por um *varador* secundário que o liga ao *varador principal*. Segundo os extratores, um *rebolado* grande podia ter até sessenta pés de piaçabeiras. Mas dependendo da idade da planta, nem todas tinham fibras exploráveis, e delas só eram aproveitadas a palha e os frutos. Para o *corte* de um *rebolado* considerado grande eram necessários cerca de cinco dias de trabalho de sete pessoas. Nos *rebolados* com piaçabais "virgens", a produção poderia chegar a cem quilos de fibra mais grossa. Nos de *mamaypuka*, a produção seria de até trinta quilos de uma fibra mais fina. Em termos de produtividade, os trabalhadores mais jovens conseguiam produzir/carregar até 100 quilos de produto por dia de trabalho. Os mais velhos chegavam no máximo a quarenta quilos por dia. Este fator etário

influenciava no tempo gasto no transporte das fibras até a barraca, mais demorado no caso dos mais velhos.

Após a instalação das *barracas*, e limpeza e abertura dos *varadores*, começava a extração propriamente dita da piaçaba, iniciada idealmente no mês de maio, no início da estação cheia. Comumente, um piaçabeiro dedicava-se exclusivamente à extração de quatro a cinco dias por semana. Nos restantes, usava seu tempo com outras atividades de subsistência, principalmente a caça e a pesca. Sua esposa e filhos desenvolviam outras atividades. A mulher com filhos pequenos ficava a maior parte do tempo nas *barracas*, cuidando e alimentando as crianças com até dez anos, que ajudavam a mãe em rápidas pescarias próximas ao *ponto de barraca*. Acima de nove a dez anos, os filhos já podiam acompanhar os pais na extração ou saíam para caçar e coletar frutos silvestres. A mulher sem filhos para amamentar, podia eventualmente se deslocar com o marido para os piaçabais e ajudá-lo na extração, ou na coleta de frutas de plantas associadas aos piaçabais, como patauá, açaí-do-mato, inajá, umari, ucuqui, além da própria fruta da piaçabeira.

Os extratores iniciavam seu dia de manhã bem cedo, antes da aurora. Nesse momento era feita a alimentação mais importante de toda a jornada. Antes do desjejum, porém, as famílias tomavam banho no rio. O alimento matinal estava constituído basicamente de peixe ou caça, geralmente salgados, cozidos com água e pimenta, acompanhado de farinha e beiju. Seguia-lhe normalmente umas cuias de xibé (água com farinha) ou caribé (mingau de farinha de mandioca). Visava sustentar a pessoa para o longo dia de trabalho. Essa convivência familiar matinal era a única possível antes de uma longa separação de seus membros ao longo do dia, tanto nos piaçabais quanto em outras atividades.

O piaçabeiro entrava no *varador* principal por volta das sete horas da manhã. O tempo de caminhada variava dependendo da distância do *rebolado* a ser explorado naquele dia. Lá chegando, o piaçabeiro passava ao *corte* das fibras. Antes disso, porém, tinha que tomar precauções, pois as palmeiras ficam cercadas por um mato intrincado, inclusive com folhas secas da própria árvore, caídas no chão. O extrator tinha que *roçar* em volta da árvore, devagar e com muito cuidado. Em seguida batia repetidamente com um pau resistente no tronco da mesma, observando atentamente a eventual presença de animais peçonhentos. Como já referido, cobras, aranhas e escorpiões são frequentes na parte superior do caule, podendo cair sobre o extrator. São também retiradas algumas folhas da palmeira, para facilitar a extração da fibra, mas sempre deixando a árvore com no mínimo três folhas vivas, garantindo a sobrevivência da planta. Somente após esses cuidados, tomados a cada nova piaçabeira

explorada, é que o extrator, com uma faca bastante amolada, cortava os feixes da fibra, ato que identificava o *corte de piaçaba*.

O piaçabal que observei em campo era já bastante explorado, tendo uma grande quantidade de árvores ainda vivas que tinham sido cortadas de quatro a cinco vezes, o que significava um reuso contínuo de até quarenta anos, em função do tempo médio de dez anos de recuperação das mesmas. Esse longo reuso era evidenciado também pela memória do meu informante, que aos oito anos de idade – ele contava cinquenta na ocasião - já percorrera aquele piaçabal com seus pais. Os feixes de piaçaba cortados eram arrumados no terreno ao lado da palmeira, e o extrator repetia essa função em todo o rebolado. Ao final dessa etapa, que durava até o início da tarde, os feixes eram recolhidos um a um, formando um *pacote*, tosco amarrado feito com casca de envira. Este *pacote*, ao final da tarde, era transportado pelos varadores até as barracas. Quando as águas começavam a subir e os igarapés a encher, os *pacotes* chegavam às barracas em pequenas *ubás*. A produção do dia chegava ao seu destino por volta das 18:00hs, quando finalmente o extrator encontrava a família novamente, para banhar e comer. Os *pacotes* iam sendo depositados em local reservado a eles ao lado das *barracas*.

O *corte da piaçaba* seguia até completar, já no período da cheia, em agosto ou setembro, o volume da encomenda feita pelo *patrão*. Nas semanas que antecediam o dia marcado para a entrega do produto, iniciava-se a etapa final de organizar as fibras recolhidas e amarrá-las de forma mais sofisticada, em amarrações denominadas de *piraíbas*. Nas palavras de um piaçabeiro: "depois que a gente '*corta'*, a gente pode passar de quinze a trinta dias amarrando as *piraíbas*". As *piraíbas* são amarrados de piaçaba ou de cipó que assumem, quando concluídos, uma forma cônica, cuja extremidade maior é denominada de *cabeça* e a menor de *rabo*, a nomenclatura utilizada para os peixes. Afinal, *piraíba* é uma espécie de peixe frequente na região do rio Negro, e das mais apreciadas pelos indígenas. Desde a década de 1960, com o fim da utilização dos cordames de piaçaba, as piraíbas vinham se tornando a forma de processamento mais usada no Xié. A confecção das *piraíbas* era necessária para viabilizar o transporte a longas distâncias do produto, devido a suas características físicas: são fibras soltas que se dispersariam pelo caminho caso não fossem amarradas. Elas também permitiam a pesagem racional do produto e assim a sua contabilidade, feita pelo *patrão* no momento do escambo, quando estabelecia o quanto o *freguês* receberia como "pagamento".

Para a confecção das *piraíbas* era necessário o uso de cipó, extraído de florestas localizadas em outro sistema ecológico, necessitando, portanto, de uma tarefa extrativa específica e complementar a da piaçaba. Desse modo, entre o fim do trabalho de extração da piaçaba e o início da confecção das *piraíbas*, os extratores tinham que se deslocar por alguns

dias às zonas de mata de terra firme, em busca de uma boa quantidade de feixes de cipó a serem utilizados nesse processamento. Além disso, ao serem extraídas, as fibras da piaçaba possuem uma fina "trama", tornando-se entrelaçadas. Precisavam assim, pelas palavras dos indígenas, ser *penteadas*. Para esse *pentear* utilizava-se um instrumento de madeira semelhante a um pente bem grosso, cuja utilização evitava o ferimento das mãos do extrator. Esses pequenos feixes *penteados* eram sobrepostos cuidadosamente no chão, entre duas varetas de madeira fixas na terra, até somar uma quantidade satisfatória para a confecção de uma *piraíba*. Durante sua elaboração, pude observar que o extrator inseria os feixes pequenos, tipo *mamaypuka*, na parte interna da mesma.

Concluído o *penteio* e o ajuntamento das fibras, o extrator passava à amarração com cipó da parte mais grossa, apertando a *cabeça* da futura *piraíba*. A utilização de uma faca, de um terçado e de uma *pá* (objeto de madeira semelhante a nossas antigas palmatórias) eram necessários para o corte desta *cabeça*, acertada com fortes batidas feitas com a *pá*. A amarração da *piraíba* com cipó era feita palmo a palmo, deixando-se as fibras soltas apenas na sua extremidade, ou seja, o *rabo*. O peso de uma *piraíba* era variável, podendo chegar até a cinquenta quilos, dentre as que observei em campo. A confecção das *piraíbas* era feita geralmente nos *pontos de barraca*, envolvendo todas as famílias. Isto ocorria sobretudo nos casos dos extratores vindos de comunidades situadas à jusante da cachoeira de Cumati. No caso dos oriundos de comunidades situadas no alto Xié, como *Anamoin*, os *pacotes* do produto eram levados dos piaçabais diretamente para as comunidades ou sítios, e transformados em *piraíbas* na própria moradia dos extratores. O trabalho empregado na confecção das *piraíbas*, que exigia um esforço diário de toda a família e podia durar até um mês, não era computado no preço final do produto, ou seja, o preço da piaçaba era baseado apenas na quantidade produzida em quilos, não sendo agregado a ele também o valor do trabalho complexo de confecção das *piraíbas*.

Pode-se observar, pelo exemplo da confecção das *piraíbas*, que a tarefa de extrair e comerciar piaçaba comportava uma complexidade que ia muito além do simples ato de extrair a fibra. Trabalho individual e coletivo, importava em complementariedades de atividades diversas, nas quais toda a parentela se envolvia, inclusive crianças e velhos. Pressupunha também um conhecimento minucioso do meio-ambiente, das técnicas de exploração das plantas, como do mundo dos "encantados". O trabalho também estava sujeito a sérios riscos, inclusive de morte, pela ocorrência eventual de acidentes com animais peçonhentos, especialmente as picadas de cobra. Todos esses fatores, entretanto, não agregavam quaisquer acréscimos nos preços do produto final, sendo totalmente desconsiderados pelos *patrões* enquanto valor social do trabalho.

Ao final do *fábrico*, as *piraíbas* eram transportadas rio abaixo pelos diversos comerciantes/patrões, até seu destino imediato, a cidade de São Gabriel da Cachoeira. Esse transporte, ocasionalmente, poderia também ser feito pelos indígenas, que levavam as *piraíbas* prontas até suas comunidades situadas à jusante das cachoeiras, obtendo assim um preço melhor pelo produto. Nesses casos, as *piraíbas* eram colocadas em balsas feitas de troncos de madeira e rebocadas por um motor de popa pertencente aos nativos.

4.2 A PIAÇABA E O AVIAMENTO NO RIO XIÉ

4.2.1 De cordames a vassouras

As fibras da piaçaba e de outras plantas, pelo que indicam as fontes, passaram a ser extraídas para fins comerciais na segunda metade do século XVIII. Foi Alexandre Rodrigues Ferreira, no último quartel desse século, que teria feito a primeira abordagem acerca do produto:

> Concluo o artigo da agricultura de Thomar com outra pequena reflexão sobre o nenhum apreço, que na dita villa se faz da piassaba, que tem perto, nas terras da costa fronteira, e dentro do rio Padauiri, donde a pode tirar e propagar pela capitania. É este um artigo tão recomendável por si mesmo, para o bom êxito da navegação pelas cachoeiras deste rio, que até eu, que ainda agora a empreendi, conheço e afirmo, que, ou se não deve dispensar, ou a dispensá-lo, o governo interino não se queixe depois dos naufrágios das canoas régias, e muito menos as sobrecarregue aos cabos [...]. Torno a insistir sobre o desprezo da piassaba, e a Vossa Excelência recomendo a propagação desta palmeira [...]. Os gêneros que extraem do mato para o seu comércio exterior são: [...] g) a piassaba dos rios Marié, Curicuriaú, Ixié, etc... (FERREIRA, 1983, p. 81-82, 94, 657-658).

A narrativa de Rodrigues Ferreira evidencia uma prévia utilização e comercialização das cordas de piaçaba pelos agentes coloniais, na medida em que as embarcações que utilizou na viagem já a empregavam nas cachoeiras e corredeiras do rio Negro. O naturalista, inclusive, enviou várias dessas cordas para Lisboa, que hoje fazem parte de suas coleções etnográficas (FERREIRA, 2005, v. 3, p. 64). Um dos membros de sua equipe, Theodósio Constantino de Chermont, chegou a escrever em 1787 uma *Memória* específica sobre a fabricação de cordames de várias fibras, sobretudo as de cipó *Guambé-cima*, que eram fabricadas em Barcelos. Assim diz um trecho de sua lavra:

> São próprios deste rio [Negro] e seus confluentes os dous gêneros, piaçaba e [cipó] guambé-cima; os demais gêneros [de fibras] são comuns em todo o Estado do Pará. Os dous gêneros privativos deste rio são bem conhecidos no [Estado do] Brasil, aonde se faz grande comércio na Cordoaria que fabricam

> deles, principalmente as amarras e viradores, etc. [...] Também como antes da expedição de sua fatura [de produtos colecionados] tenho declarado onze gêneros diferentes, de que igualmente se fazem cordas [...] Do guambé-cima e curuba, da piaçaba, das diferentes qualidades de inviras, monguba e castanheiro novo, fazem [os indígenas] todas as castas de cordagens necessárias para o uso da marinha e navegação das canoas (FERREIRA, 2005, p. 65-70).

As cordas de piaçaba, sobretudo, passaram desde então a figurar, por meio do sistema de aviamento, como um dos itens de comercialização da Amazônia, estimulado pelo processo colonial. Com a manufatura de cordas, os indígenas do Noroeste Amazônico, principalmente do médio e alto Negro e Orinoco, se tornaram, durante mais de cento e cinquenta anos, os grandes fornecedores de cordas para as embarcações da Amazônia. Segundo os velhos "mestres de espia", para a confecção de uma corda era utilizado um instrumento de madeira, denominado "carro", com cerca de dois metros de comprimento e um de largura, no centro do qual era colocada uma haste com arruelas giratórias, através das quais as cordas eram confeccionadas. Seriam necessárias no mínimo três pessoas para fabricar uma corda, exigindo técnica e esforço físico aprimorados.

Segundo entrevistas que fiz em lojas de velhos comerciantes do porto de Manaus em 1991, onde encontrei e comprei uma das últimas espias de piaçaba do estoque,[52] essas cordas foram comercializadas até o final dos anos 1960, quando foram definitivamente substituídas pelas de nylon. Cada corda era chamada de "peça", que geralmente tinha entre cinquenta e setenta metros de comprimento. O que variava e determinava seu preço era a sua espessura, que podia ser de duas a sete polegadas. Para os extratores indígenas, a variação dos preços entre Manaus e o Xié, base do sistema de aviamento, era abusiva. Por exemplo, no final dos anos 1940, eram necessárias vinte "peças" para se "comprar" do patrão uma única espingarda.

Mas voltemos no tempo novamente. Um parecer de 1798, emitido pelo governador do Grão-Pará Dom Francisco de Souza Coutinho ao provedor do rio Negro, reforçava a importância da confecção das cordas de piaçaba, assim como da utilização do braço indígena na sua produção e já se referia à embrionária fabricação de cordas:

> Nesta ocasião manda a junta da fazenda ao provedor interino dessa capitania [do rio Negro] estabeleça uma fábrica de amarras e viradores de piaçaba. Excuso dizer a VSa. que deve vigiar sobre a execução desta ordem, para que se consiga o fim que se pretende e fazer aprontar os índios que forem precisos, mas como segundo o regimen actual das povoações, trabalho fora delas não pode ser aturado, passará VSa. as ordens necessárias para que por conta do comum das que forem mais próximas aos districtos onde se achar mais

[52] Essa espia ou corda de piaçaba encontra-se atualmente no acervo etnográfico do Museu Goeldi.

> abundância de piaçava, se fação semelhantes fábricas aumentando-se quanto for possível pela certeza da extração não só para o serviço das muitas embarcações de Sua Mag. e dos moradores deste Estado, mas ainda para os das outras colônias e para o Reino. Deus guarde a V. Sa., Pará, 24 de março de 1798. Dom Francisco de Souza Coutinho (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ, 1798, códice 617, doc.100, grifo nosso).

Pelo que se vê, havia "fábricas" de cordas nos locais onde a fibra era mais abundante. As informações desse documento são reforçadas com o depoimento do cientista alemão Alexandre von Humboldt, que esteve na região do alto rio Negro/Orinoco apenas dois anos após aquele parecer:

> Nous eûmes à peine le temps d'examiner, dans le couvent, de grands amas de résine mani et les cordages du palmier chiquichiqui [piaçaba] qui mériteroient bien d'être plus connues en Europe. Ces cordages sont extrêmement légers, surnagent à l'eau, et ont plus de durée dans les navigations des rivières de les cordages de chauvre. Sur mer, il faut pour les conserver les mouiller souvent, et les exposer peu aux ardeurs du soleil des tropiques. C'est Don Antônio Santos, célèbre dans le pays par son voyage à la recherche du lac Parima, qui a enseigné aux Indiens du rio Negro espagnol à tirer parti des pétioles du chiquichiqui, palmier à feuilles pennées dont nous n'avons vu ni les fleurs ni les fruits. Cet officier est le seul homme blanc qui soi venu de l'Angostura au Grand-Pará, en passant par terre des sources du Carony à celles du rio Branco. Il avoit étudié la fabrication des cordes de chiquichiqui dans les colonies portugaises; et, après son retour de l'Amazone, il introduisit dans les missions de la Guyane cette branche d'industrie. Il seroit à désirer qu'on put établir de grandes corderies sur les rives du rio Negro et du Cassiquiari pour faire de ces câbles un objet de commerce avec l'Europe. On en exporte déjà une petite quantité de l'Angostura aux Antilles. Ils y coûtent 50 à 60 pour cent de moins que les cordages de chauvre. Comme on employe que les jeunes palmiers, il faudroiet les planter et les soigner par la culture. [...] Un câble de chiquichiqui, de 66 varas (171 pieds de roi) de long et 5 pouces 4 lignes de diamètre, coûte au missionaire 12 piastres fortes; on le vend à l'Angostura 25 piastres. Un cordage de 1 pouce de diamètre, 70 varas (182 pieds de roi), se vend, dans les missions, 3 piastres; sur les côtes, 5 (HUMBOLDT; BOMPLAND, 1819, p. 469-470, grifo nosso).

Observa-se neste depoimento de Humboldt, como no do naturalista luso-brasileiro, a confirmação da fabricação já existente de cordas de piaçaba na colônia portuguesa, sua importância econômica e a necessidade de explorá-las de forma racional – inclusive com o cultivo da piaçabeira – e a vigência, também do lado espanhol, de grande diferença entre o preço local da "peça", paga pelos missionários aos produtores indígenas, e o preço de revenda na cidade de Angostura, cujo valor chegava ao dobro. O que se depreende dessas notas é que o sistema de aviamento organizava o comércio de cordas tanto do lado português quanto do espanhol, pela rota do Orinoco, chegando até as Antilhas.

Vinte anos depois, os naturalistas von Spix e von Martius, que permaneceram em 1820, algum tempo na cidade de *Barra* e nas redondezas, incluíram a piaçaba produzida pelos indígenas do rio Negro como um dos produtos que o Pará[53] exportava para fora da região, ressaltando a demanda do Arsenal do Pará, e vários aspectos de sua constituição física, locais de utilização e comercialização, incluindo preços. Vejamos o testemunho dos naturalistas:

> Na bacia superior do rio Negro e no rio Branco, tem o governo ainda outros estabelecimentos, nos quais são empregados só homens, também só índios. Os mais rendosos dentre eles são as fábricas de cabos e cordoalha de piaçaba, que são preferidas às melhores cordas de cânhamo da Rússia, e que geralmente se empregam no Arsenal do Pará, exportando-se também dali para as ilhas da índia Ocidental. As fibras são de grande solidez, resistência e dureza, e resistem à ação da água por muitíssimo tempo. Infelizmente, não sei dizer com certeza se a piaçabeira de rio Negro é a mesma espécie ou uma diversa das palmeiras observadas na Bahia, pois não a avistei. O Sr. von Humboldt refere-se a elas sem comentário, sob o nome de chiquichiqui, que lhe dão no alto rio Negro. Os espanhóis de São Carlos do rio Negro vendem muito dessas cordoarias de piaçaba aos brasileiros. Os pedidos são tantos, que o governo poderia vender anualmente cerca de 10:000$000; mas, como emprega pouca mão-de-obra neste mister, monta a produção anual, quando muito, a 2:00Õ$000 ou 3:000$000. Até hoje não se entrega esse artigo a arrendatários, mas consideram-no como bem da Coroa e o fornecimento do mesmo é feito pelo Arsenal da Barra diretamente ao Pará (SPIX; MARTIUS, 1981, p. 140-143).

A importância e continuidade da produção das cordas aparecem nos comentários de Cerqueira e Silva, datados de 1833, em sua obra sobre o Pará. Destacou a utilização das fibras da piaçabeira e, fato importante, alertou quanto a possibilidade de extermínio de piaçabais nativos pelo "abuso" nos cortes das palmeiras inteiras para a extração das fibras, o que demonstra a grande demanda pelo produto àquela época:

> A piassaba, peculiar à Comarca do rio Negro, he uma palmeira cujo fructo oleoso he appetecível, cresce em terrenos paludozos, a que chamam cahatinga. Entre a árvore, suas folhas e raiz se colhe a piassaba circulando os fios o tronco, e tão unidas que parecem uma só casca: a piassaba de três ou quatro palmeiras forma a carga de um homem, e decorrido o espaço de cinco ou seis annos tem a mesma abundância; esta piassaba passa pela melhor, que ora se conhece, he mui flexível; o abuso porém de cortarem as palmeiras pelo tronco para a colherem já vai consumindo grande parte da antiga abundância (SILVA, 1833, p. 11-12).

Este autor também informava que em 1828 teria sido exportada piaçaba do Pará para o Maranhão, e que a produção anual desse produto na Comarca do Rio Negro, em 1830, era de

[53] Naquela ocasião o rio Negro ainda pertencia à Província do Pará.

850 polegadas, ao preço unitário de (em mil-réis) 3$200 e total de 2:720$00. O valor unitário era dado, como já indicado, conforme a grossura, em polegadas, dos cordames.

Como vemos, cordas de piaçaba e maqueiras de tucum[54] tornaram-se produtos cobiçados em toda a Província. Na recém-criada Província do Amazonas, a confecção desses produtos persistiria, como uma das poucas atividades econômicas da região que sobreviveram às turbulências políticas da primeira metade do século XIX. O Presidente da Província do Amazonas, em seu relatório de 1853, afirmava que "as indústrias manufatureiras, que chegaram a relativo desenvolvimento no período colonial, como já vimos, haviam quase desaparecido ao ser instalada a Província em 1852, subsistindo apenas a do tecimento de cordas [de piaçaba] e redes (maqueiras) com a fibra de certas palmeiras" (SILVA, 1922, p. 50, grifo nosso).

Mesmo com a ascensão dos preços da borracha, as cordas de piaçaba continuaram a ser comercializadas na Amazônia. Manuscritos de Silva Coutinho, da segunda metade do XIX, dão esse testemunho:

> A piassava dá fibra todos os anos. Encontra-se a fibra em qualquer época. A fina denomina-se piassava de ouro [...]. A presidência concede licença para extração da piassava em terras devolutas, mediante o pagamento de 230$ de sello (?) por seis meses [...]. Do Pará [vinda do rio Negro] exporta-se a piassava e também da Bahia, desta última (?) principalmente. É leve, flutua n'água e dura mais que as cordas de cânhamo, principalmente nos rios. [...] Chegou à Inglaterra em 1838, como amostra, e foi lançada ao Tâmisa por não conhecerem o préstimo. [...] Em 1845, um navio chegava a Liverpool, e teve de entrar na doca, foi lançado o conteúdo para amortecer o choque, um masso de piassava, o qual foi apanhado por um fabricante de vassouras que por acaso passava por ali, o qual tentou utilizar a fibra na fabricação de vassouras e com tão bom resultado que outros (...) para logo pedilas da Bahia [...]. A 1a. remessa foi como lastro, constituindo amarrado ou feiches de 10 libras, obteve o preço de 50$ a tonelada de 74@. O consumo desenvolveu e aí à exportação de modo que em [18]62 os navios levaram 60 a 100 toneladas [...]. Em [18]58, 278.500 feixes. O preço subiu muito e em 62 era de 170 a 180$000 a tonelada (?). A fibra fina, que se emprega a mesma quantidade, contava o dobro [...]. O Kilo de piassava grossa regula já a 164 réis e afina a 300 presentemente, valor superior ao do assucar bruto (MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI, [18--], pasta 20).

Em 1850, segundo Herndon e Gibbon (1854), foram exportadas de Barra piaçaba em corda (1.792 polegadas a $0,50 a unidade) e em fardos (4.292 arrobas a $0,42 a unidade). Em 1851 o Pará exportara 42.192 arrobas a $1,00 a unidade. A importância do produto foi ressaltada pelos dois militares norte-americanos da seguinte forma:

[54] Redes de dormir de trama cerrada feitas de fios de tucum.

> [A] Piassaba é uma palmeira de cuja casca [sic] é feita quase todas as cordas usadas no Amazonas. O aspecto da corda dela feita é exatamente a mesma da *coir* da índia Oriental. Ela é muito forte, porém propensa a apodrecer no calor e na umidade deste clima. As fibras da casca são trazidas através do rio Negro e rio Branco, reunidas em fardos e em Barra são transformadas em cordames de grande procura. Os rolos possuem às vezes 60 braças de medida e são vendidos pelas medidas de circunferência, em polegadas (HERNDON; GIBBON, 1854, p. 266).

Segundo Coudreau (1887), em 1882 a Inglaterra seria o único país a importar piaçaba do Pará: 55:676$732, sendo a extração deste produto, juntamente com a borracha, a mais importante atividade econômica do rio Negro. Indica também o nome da casa comercial em Santa Isabel, Edmundo e Mendonça, e o baixo preço do produto no local de produção:

> A cette époque de l'année, la plupart de maisons sont desertes: les habitants sont au caoutchouc et à la piaçaba (...) Le Mojú [barco] rentre ici le 27, retour de Santa Izabel. Il a beaucoup de charge à prendre à Thomar, qui est un centre de quelque importance. La maison Edmundo et Mendonça, donne à elle seule, au Mojú 22.000 kilogrammes de caoutchouc. Il charge aussi beaucoup de piaçaba. On sait que la piaçaba est la chevelure d'un palmier, chevelure qui, coupée et roulée en bottes, se vend, sur place, 300 réis le kilogramme (COUDREAU, 1887, v. I, p. 284, v. II, p. 115).

Durante a segunda metade do século XIX e no início do XX, apesar da economia regional girar principalmente em torno da borracha, a produção e exportação de piaçaba continuava, inclusive depois do declínio da goma elástica. A observar os registros que seguem, lembremos que toda a piaçaba era produzida e comercializada pelo sistema de aviamento, tendo como origem o médio e alto rio Negro.

Entre 1853 e 54, a exportação desse produto em embarcações à vela partindo do Amazonas chegou a 2.896 arrobas em ramas e 10.733 em cordas; em 1863-64 exportou-se do Pará cerca de 169.875 libras, no valor total de 24:039$; entre 1865 e 1870 o Pará exportou 175.935 arrobas de piaçaba, ao preço total de 159 contos de réis; entre 1871 e 1872 foram 174,893 Kg, no valor de 41:974$320, representando uma arrecadação anual em dinheiro vinte vezes maior que aquela dos tempos de Martius, cerca de 50 anos antes. Entre 1874 e 1878, a piaçaba era o nono produto de exportação do Pará, tendo representado no período uma arrecadação de 284 contos de réis. Entre 1888 e 1892, deu entrada no porto de Belém, vindo do Amazonas, 126.473 Kg de piaçaba. Entre 1898 e 1907, entraram no porto de Belém 79.341 Kg. de piaçaba. Em 1918 foram exportados do Amazonas 369.003 Kg, no valor de 166:032$. Em 1925 chegaram ao Pará cerca de 85.000 Kg. de piaçaba. Segundo fontes do SNAPP, a produção de piaçaba do Amazonas em 1948 atingiu 1.203 toneladas vendidas por CR$ 5.500.000,00.

Dessa produção, somente 450 toneladas teriam sido consumidas no Brasil, principalmente no Rio de Janeiro e São Paulo (CORDEIRO, 1920; REIS, 1944; ROSA, 1926; SNAPP, 1951).

A partir dos anos 1950, a produção deixava de atender à demanda de cordames, em função da introdução do nylon no mercado. A produção de vassouras e similares continuava, porém, estimulando a extração desse produto, mesmo com a substituição da fibra vegetal por materiais sintéticos, mais recentemente também introduzidos na indústria de vassouras. A economia da piaçaba na Amazônia, do ponto de vista macro-econômico, representava um item menor comparado com vários outros ligados ao extrativismo vegetal regional, que obtiveram um forte crescimento nas últimas décadas, tais como o açaí (*Euterpe oleracea* Mart.). Dados do IBGE de 1985 indicavam que a produção de piaçaba amazônica representava 0,59% da produção nacional (300 toneladas em 1986). A maior produção naquele ano, de 65.000 toneladas, era proveniente do nordeste brasileiro.

Uma análise mais detalhada da produção amazônica entre 1984-1988, feita por Lescure e Castro, assinalava que a produção de piaçaba vinha diminuindo a cada ano e que a exportação tinha sido bastante irregular, mantendo um preço estável em torno de 0,86-0,96 US$/Kg, enquanto que no local de produção, no rio Negro, o preço tinha sido de cerca de 0,15 US$/Kg. No rio Negro havia diferenças de produtividade entre os seus quatro municípios, sendo que São Gabriel da Cachoeira e Santa Izabel do rio Negro (rios Xié, Curicuriari, Marié) produziram em 1987 apenas 32 toneladas do produto (6% do total regional), enquanto a produção de Barcelos (rios Preto, Padauiri, Aracá) foi de 508 toneladas (94% daquele total) (LESCURE; CASTRO, 1992, p. 35-51).

No ano de 1992, a produção de piaçaba na região do rio Xié teve grande declínio (somente 5 famílias foram aos piaçabais do Teuapuri naquele ano), causada, segundo os nativos, pelos baixos preços oferecidos pelo mercado. Embora a produção tenha ganho fôlego em 1993, a tendência naqueles anos foi de queda nos índices de produção, sobretudo por variáveis econômicas e tecnológicas que se apresentavam no final do século XX, como alternativas ao uso da piaçaba. Nos piaçabais do rio Negro, esses fatores se somavam à exploração abusiva das plantas e da mão-de-obra indígena, ainda submetida ao regime do aviamento, às dificuldades e custos no transporte do produto, localizado – ao contrário do concorrente nordestino - a grandes distâncias dos centros consumidores.

Todos esses fatores, somados também aqueles internos à região, eram indicadores de uma perspectiva econômica desfavorável dessa atividade extrativa no rio Negro. Por outro lado, do ponto de vista dos moradores do rio Xié, apesar das tendências de queda nos preços, a produção e comercialização da piaçaba, como também do cipó e outros produtos, constituíam sua

principal atividade econômica, para fins de escambo com os comerciantes, proporcionando-lhes a única fonte de renda que permitia a "compra" de mercadorias necessárias à sua sobrevivência.

Como descrito na seção anterior, o extrativismo e escambo da piaçaba, presentes no Noroeste Amazônico desde o século XVIII, continuavam a ser praticados no final do século XX, em um processo contínuo de exploração. No quadro de decadência da atividade extrativista que se vivencia desde os anos 1950 até os dias atuais, entretanto, ainda persistem essas atividades com piaçaba - envolvendo trabalhadores indígenas e seus patrões -, nos rios Xié, Curicuriari, Padauiri e Preto, sempre submetidas ao sistema de aviamento. Em outros trechos, o aviamento vigora também na exploração de outros produtos como o cipó, peixes ornamentais e ouro, e mesmo na comercialização de farinha de mandioca, essencial na cadeia da produção extrativa.

4.2.2 Patrões e fregueses

Frequentavam o rio Xié nos anos 1990, na condição de *patrões* de São Gabriel, os senhores Ronil Garrido, Nivaldo Amazonense da Costa, seus irmãos Orlando e Irlando, e Augusto Gonçalves. Todos possuíam pequenos comércios em embarcações e estabeleciam uma relação direta com os Werekena, Baré e Baniwa. As embarcações, de madeira com toldo e motor de centro, não eram muito grandes, mas com tamanho suficiente para duas a três redes de dormir. Dentro desse barco, em caixas e "prateleiras" de madeira, ficavam aprovisionadas diversas mercadorias industrializadas, desde tecidos, agulhas e linhas, sabão, açúcar, café, facões de vários tipos, linhas de nylon, anzóis, pilhas e lanternas, medicamentos, entre outras miudezas. Também rebocavam de um a dois batelões, que subiam o rio Negro vazios, e eram carregados de paneiros de farinha no baixo Xié. Depois desciam do alto carregados de *piraíbas* de piaçaba e/ou cipó, até São Gabriel da Cachoeira, ainda hoje a principal cidade e entreposto comercial do alto Negro.

Tais *patrões* eram geralmente descendentes de colonizadores brancos que chegaram na região atraídos pelo dinheiro "fácil" da borracha, entre 1870 e 1920, e foram os grandes comerciantes do tempo do látex: venezuelanos, espanhóis, portugueses, libaneses, entre outros, que fizeram inúmeros filhos, muitos dos quais permaneceram na região depois da quebra da economia gomífera. Esses filhos foram gerados por jovens mulheres indígenas, engravidadas por esses *patrões*, muitos dos quais tinham o hábito do abuso sexual de menores, a maioria dos casos ocultados pelas famílias (ver capítulo 7). Por outro lado, não era incomum que tais relações culminassem em "casamentos" que, por sua vez, reforçavam as alianças comerciais

com os *fregueses*, convertidos dessa forma em "parentes" do *patrão*. Essas práticas, características do sistema de aviamento, remontavam aos primeiros tempos da colonização europeia, com os famosos *cunhamenas* dos séculos XVII e XVIII, abordados no capítulo 5.

Quando estive no Xié em 1990, no contexto de crise do extrativismo, esses comerciantes já haviam se tornado *patrões miúdos*, e se auto identificavam como *da região*, muitos deles chegando até a assumir uma identidade indígena genérica ou Baré, em função dos vínculos genealógicos com suas mães e avós, e também por razões políticas, diante da ascensão e fortalecimento do movimento indígena na região. Exímios conhecedores dos diversos rios afluentes do Negro, falavam correntemente, além do português, o *nheengatu*, a "língua comercial" da região. Essa condição social e a posição cultural intermediária e ambígua lhes conferia, nos municípios, um importante poder político, que geralmente se traduzia em vitórias eleitorais de vereadores e prefeitos, e nas nomeações para funções executivas locais de órgãos públicos, cujos cargos, ao longo do século XX, foram majoritariamente exercidos por comerciantes ou por pessoas por eles apoiadas, como por exemplo os prefeitos de São Gabriel: Rodolpho Gonçalves (1917-1920 e 1931-1935), Virgílio Ignacio Cardoso (1928-1930), Alexandre Ambrósio (1948-1951), Eugenio Navarro Gonçalves (1952-1955) e mais recentemente Juscelino Otero Gonçalves (1993-1996 e 2005-2008) e René Coimbra (2013-2016), este último também funcionário da FUNAI local, e filho do negociante Alfredo Coimbra, o dono da "Vênus", a embarcação de minha primeira viagem ao Xié. Esse fator de dominação política é um componente essencial na equação do sistema de aviamento presente na região, para além da exploração econômica *stricto sensu* dos *fregueses* pelos *patrões*.

Embora os comerciantes que encontrei soubessem que não eram os "donos" do território, até porque o Xié, em 1990, já era Terra Indígena,[55] isso não limitava seus poderes de dominação dos nativos, e mantinham uma intensa e complexa relação com os indígenas extratores da piaçaba, sendo bastante conhecidos de todos os moradores do Xié, inclusive através da formação de uma ampla rede de alianças através do compadrio. Geralmente um *patrão* tinha afilhados em todas as *comunidades* ou *sítios* do rio, e quando ali chegava, era logo solicitada a sua bênção por uma série de crianças e jovens do local. Muitas vezes o patrão fornecia medicamentos, transportava doentes, e podia salvar vidas.

Essa atitude de "benevolência" se refletia nos *fregueses* numa compreensão do *patrão* e padrinho como provedor e eventual protetor. O *patrão*, por sua vez, a via como uma afirmação de alianças e aumento de seus "créditos", nesse caso de ordem subjetiva, junto aos seus aviados.

[55] O rio Xié havia sido demarcado no contexto das promessas do Projeto Calha Norte. Desde meados da década de 1990, foi incluído na Terra Indígena Alto Rio Negro.

Ou seja, o *patrão* não era um simples comerciante buscando vender suas mercadorias e comprar produtos extrativos; ele também, concomitantemente, "costurava" alianças sociais e culturais com seus *fregueses*, procurando se situar, em termos discursivos e ideológicos, na mesma condição hierárquica de seus aviados, deslocando para o grande comerciante das cidades, o "patrão de todos", o papel de superior hierárquico na relação assimétrica do aviamento.

Com o declínio lento, mas contínuo do extrativismo, os *patrões grandes* foram desaparecendo do rio Negro, sobretudo após o último "boom" da borracha, durante a segunda guerra mundial. No início dos anos 1990, as características desses pequenos comerciantes eram muito semelhantes às dos tradicionais "regatões", os mascates fluviais da Amazônia (GOULART, 1968). Não à toa, os seus *fregueses* no rio Xié os chamavam ora de *patrões*, ora de *regatões*. Participavam no sistema de aviamento como um elo de ligação entre os extrativistas indígenas e seus aviadores maiores, estabelecidos fora do Noroeste Amazônico. Às vezes eram denominados simplesmente de *comerciantes* e qualificados de *miúdos*. No Xié, Ronil e Nivaldo eram os mais importantes desses *patrões miúdos*, tanto por efetuarem viagens mais constantes ao rio, quanto pelo maior volume e variedade de produtos comerciados por eles. Os *fregueses* lhes forneciam alimentos como peixe e carne de caça, farinha de mandioca, cipó, e sobretudo piaçaba, o principal produto do rio Xié.

O contato direto mais importante dos *patrões* com seus *fregueses* se dava no momento de entrega e pesagem das *piraíbas*. Testemunhei um desses momentos com o comerciante Nivaldo Amazonense: era um ato quase solene, tinha-se aparentemente uma sensação de amistosidade nas relações pessoais, porém dissimulada, pois a ansiedade dos *fregueses* em saber o valor do que produziram era latente. Falavam em voz baixa palavras em *nheengatu*, permanecendo todos atentos à balança e ao *caderno* do patrão. Havia uma certa tensão no ar, com a preocupação do *patrão* e dos *fregueses* em observar cada gesto um do outro. O *patrão* se mostrava o mais simpático possível, procurando falar amenidades sobre as chuvas, a vazante e enchente do rio ou as agruras da passagem da cachoeira de Cumati. Os *fregueses* ficavam acomodados em silêncio. O *patrão* distribuíra, ao chegar às barracas, balas ordinárias às crianças - seus afilhados -, e rezara sempre a ladainha de suas dificuldades para pagar suas dívidas com seu *patrão grande* da cidade. Este teria reclamado, inclusive - falava o *patrão* em tom suspeitoso - da qualidade do produto enviado no *fábrico* anterior. Enfim, o discurso do comerciante era

choroso, de quem estava endividado com seu fornecedor, enquanto seus *fregueses* seriam mal-agradecidos com ele. Sua vontade era repreender os *fregueses*, mas o fazia timidamente.[56]

Eu soubera pelos indígenas ligados à *ACIRX*, antes dessa viagem, que teriam havido conflitos, no passado recente, de Nivaldo Amazonense com os moradores da comunidade de *Umarituba*. Em entrevista particular comigo, ainda em São Gabriel, esse mesmo *patrão* comentara que os indígenas do Xié, "quando estão em São Gabriel, são simpáticos, mas quando estão lá em cima, viram onça!". Contou-me que aquela seria sua última viagem aquele rio, em busca de *produtos*. Aparecia nessa narrativa o modo como as relações de subjugação do *patrão*, naquele contexto, obtinham uma contrapartida ativa dos indígenas, que reagiam tanto individualmente, no cotidiano do *fábrico*, quanto coletivamente, articulando o movimento indígena nascente.

Nesse contexto de tensões e disputas, frequentemente os *patrões*, como também o chefe de posto da FUNAI em *Anamoin*, procuravam denegrir a imagem da *ACIRX*, estimulando desconfianças entre as famílias e comunidades indígenas, sobretudo a partir de boatos que eles próprios se encarregavam de difundir pelo rio. Isso era motivado também pelo momento político dos anos 1990, no qual a questão da demarcação das Terras Indígenas "contaminava" todos os debates locais, e a *ACIRX*, ligada à *FOIRN*, era vinculada à demarcação, que ocorreria nos anos seguintes. O receio dos *patrões* era de que seriam impedidos de continuar negociando dentro do rio Xié. Um outro fator de desconfiança em relação à *ACIRX* era que seu presidente, Artur Yarumari, que também vendia piaçaba e cipó para Ronil Garrido, poderia se tornar um concorrente potencial no negócio, sobretudo com uma possível aquisição de um barco maior, que se tornaria realidade pouco tempo depois. Porém, cabe relembrar aqui, que mesmo após a conclusão das demarcações, nas décadas de 1990 e seguintes, o extrativismo e o sistema de aviamento continuariam atualizados no rio Xié e em toda a região.

Mas voltemos ao escambo da piaçaba. O *patrão* somente "comprava" esse produto do *freguês* depois dele ter sido totalmente processado e amarrado em *piraíbas*. No período da cheia do rio, quando se passa as cachoeiras mais facilmente, ele podia vir até aos *pontos de barracas* ou *comunidades* do alto Xié, para pesá-las e embarcá-las nos seus batelões. O "pagamento" dos *fregueses* com as mercadorias podia ser feito no ato do escambo, mesmo que estes não obtivessem saldo, o que era mais comum. Ou seja, os *fregueses* estavam sempre em dívida com os *patrões*, mas mantinham o recebimento de mercadorias a crédito. Após a pesagem das

[56] Certamente a minha presença no momento desse contato provocou interferências que acentuaram esse comportamento precavido dos dois interlocutores, principalmente do comerciante. Como seriam esses momentos sem o testemunho de alguém "de fora", como eu me situava então? (ver depoimentos no capítulo 7)

piraíbas, o *patrão* fazia as contas em seu *caderno*, no qual constava o nome de cada *freguês*, indicando suas dívidas do último *fábrico*. Testemunhei ali, numa *barraca* de piaçaba à beira do Xié, o escambo entre o *aviador* e seus *aviados*.

O *patrão* sempre viajava com sua tosca balança, instrumento fundamental nesse comércio não monetarizado. Ao pesar as *piraíbas*, com o argumento de que as fibras estavam molhadas ou muito úmidas, chegava a descontar uma "tara" de cerca de 25% a 30% do peso de cada uma. Desse modo, o preço do produto, que já não incluía o trabalho indígena investido no processamento das *piraíbas*, como descrito anteriormente, era ainda mais reduzido. O *patrão* detinha a exclusividade de conferir a pesagem da produção de cada *freguês*, de registrar seu peso no *caderno*, de definição da "tara" e da aferição do preço final, com o qual fazia a *conta* de cada um dos fregueses. Ao final, restava sempre uma dívida a ser paga na próxima safra.

Nos *sítios* e *comunidades* localizados na parte superior do rio, o *patrão* chegava e oferecia aos *fregueses* as mercadorias: um corte de tecido, camisas, sal, açúcar, bolachas, balas, arroz, pratos de ágata, pilhas, etc. Quando era perguntado sobre o valor das mesmas, o *patrão* respondia definindo um "preço", sempre com um ágio significativo em relação aos valores de São Gabriel e Manaus. Se o *freguês* fazia um pedido adiantado, o patrão somava os preços já em quilos de piaçaba, a serem entregues a ele posteriormente, no próximo *fábrico*, anotando a dívida em seu *caderno*. Em 1992, por exemplo, todos os moradores de *Anamoin* tinham dívidas com pelo menos um dos *patrões* que negociavam no Xié, dívidas que variavam, em valores da época, entre Cr$ 200.000,00 e Cr$ 1.000.000,00. Estes valores, em quilos de piaçaba, equivaliam no mesmo período à variação de trezentos quilos a uma tonelada e meia do produto.

Em *comunidades* localizadas à jusante da cachoeira de Cumati, observei uma importante diferença nos produtos trocados. Os *fregueses* dessas localidades preferiam negociar com farinha de mandioca, ao invés da piaçaba ou cipó. Consideravam vantajoso esse escambo, pois a farinha era produzida ali mesmo na *comunidade*, embora necessitando de uma maior intensificação do trabalho nas roças, o que sobrecarregava sobretudo as mulheres, que também atuavam nos piaçabais ao lado dos maridos. O *patrão* levava vantagem também nesse caso, pois essa farinha era debitada tanto no saldo devedor desses *fregueses*, que assim renovavam suas dívidas, como também era revendida por ele, a preços mais altos, aos *fregueses* que ainda se encontravam nos *pontos de barraca*, nas cabeceiras do rio, cujo estoque próprio de farinha já havia terminado. O *patrão*, ao final, ganhava pelos dois lados, e a farinha de mandioca participava estrategicamente do sistema de aviamento, na medida em que garantia a alimentação dos indígenas, explorados duplamente, e garantindo a continuidade da produção nos piaçabais, sobretudo no final do *fábrico*.

Os *fregueses*, apesar da exploração a que estavam submetidos, procuravam demonstrar que eram trabalhadores produtivos e que sempre pagavam suas dívidas. Ouvi a seguinte frase de um *freguês*: "quem é homem tem que pagar sozinho sua própria dívida". Escutei essa menção num tom de crítica aos *fregueses* que não cumpriam as regras do sistema, ou seja, não pagavam suas dívidas. Além disso, seguindo uma norma de etiqueta característica dos nativos do rio Negro, os indígenas sempre ofereciam ao comerciante a alimentação disponível em sua casa naqueles momentos do escambo, mesmo que fosse apenas um "xibé" (água com farinha de mandioca, servida numa cuia).

Por outro lado, observei que os fregueses forneciam muitas vezes ao patrão toda a carne de caça existente no *sítio* ou *barraca*, em troca de algumas mercadorias, ou ainda para saldar uma dívida remanescente do *fábrico* anterior. Ou seja, nem sempre a dívida contraída em função da piaçaba ou do cipó era paga com esses produtos e a farinha. O *patrão* se servia da mesma dívida para extorquir também o pouco de proteína animal disponível aos *fregueses*. Ou seja, uma família indígena, - e isso era comum nos anos 1990 -, podia deixar de comer carne para saldar dívidas. Essa prática, que revelava a perda parcial de autonomia alimentar, resultava também de uma pressão pelo fornecimento de carne de caça para consumo na cidade, ação ilegal e com sérias consequências não somente sociais como ambientais. Este aspecto estava relacionado, por um lado, à maior dependência dos nativos aos produtos industrializados e, por outro, à significativa e crescente população urbana em São Gabriel da Cachoeira, na sua maioria indígena, cuja demanda por "alimentos regionais" provocava uma escassez cada vez maior dos animais de caça em todas as Terras Indígenas da região.

Entre os *fregueses* existia também uma "ética" de produtividade, que estava pautada na capacidade de trabalho para saldar sua dívida. Se fosse produtivo, o *freguês* adquiria não somente mais crédito para a próxima temporada, mas também prestígio social diante de seus pares e dos *patrões*. Uma dívida maior não era necessariamente vista como negativa, mas como um sinal de que o *freguês* era "bom trabalhador". Quando o *patrão* reclamava do atraso no "pagamento" da dívida, arenga que repetia em todos os lugares e com todos os *fregueses*, estes geralmente concordavam com o *patrão*, recriminando aqueles que não "pagavam" conforme o combinado. Entretanto, em entrevistas particulares comigo, os *fregueses* reclamavam da exploração de todos os comerciantes, sobretudo em relação ao alto preço das mercadorias e do baixo preço da piaçaba e do cipó. Ou seja, a economia da dívida, o sistema de aviamento, parecia não ter fim, e as relações de dominação e submissão eram dissimuladas entre as partes envolvidas.

O escambo entre *patrões* e *fregueses*, portanto, era feito nesse contexto de relações assimétricas de poder existentes entre os dois atores básicos do sistema de aviamento. Havia, porém, a intenção por parte dos indígenas de passar a controlar o transporte da piaçaba entre o rio Xié e a cidade de São Gabriel, o que resultaria numa redução ou "quebra" dessa situação de escambo no âmbito interno do rio, passando o mesmo para a cidade, com preços melhores. Este aspecto parecia sofrer influências não somente da organização política resultante do movimento indígena, iniciada desde os anos 1980 em torno das Associações, mas também por um fator de maior proximidade geográfica de algumas *comunidades* em relação a São Gabriel, o que parecia ter ocorrido também à jusante dessa cidade, no médio Negro, com extratores de piaçaba do rio Curicuriari. Era com essa perspectiva de autonomia em relação aos *patrões* que algumas Associações buscavam comprar, com recursos da cooperação internacional, que então iniciava parceria com a *FOIRN*, barcos "comunitários" que servissem para, entre outras coisas, escoar a produção agrícola e extrativista para São Gabriel de forma independente dos comerciantes.

De qualquer forma, na década de 1990 no rio Xié, o transporte da piaçaba e do cipó para São Gabriel da Cachoeira era feito majoritariamente pelos comerciantes e, pontualmente, pelos indígenas com o apoio da FUNAI de *Anamoin*. Chegadas na cidade, as *piraíbas* eram depositadas e protegidas da chuva com plástico, no porto situado à montante das cachoeiras, conhecido como porto da Queiroz Galvão. Essa produção era então negociada com outros comerciantes maiores, os *patrões* de Ronil e Nivaldo. Esses *patrões*, mais poderosos economicamente, viviam em sua maioria em Manaus, mas com contatos em outras grandes cidades onde haviam fábricas de vassouras, como Belém e Rio de Janeiro, destinos finais das fibras. Era a rede do aviamento que se projetava para fora da região.

4.3 IMAGENS DA PIAÇABA E DO AVIAMENTO NO RIO XIÉ

Figura 3: *Piaçabeira desenhada no século XVIII pela equipe de Alexandre Rodrigues Ferreira*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 4: *Piaçabeira desenhada em 1850 por Alfred Russel Wallace*

Fonte: Knapp (1999)

Fotografia 34: *Cordas de piaçaba do século XVIII, recolhidas por Alexandre Rodrigues Ferreira*

Fonte: Ferreira (2005)

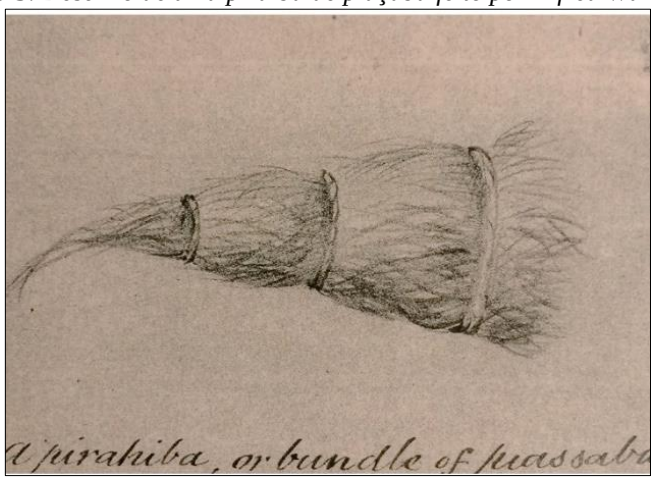
Fotografia 35: *Corda de piaçaba comprada por mim em Manaus, em 1990*

Fonte: Museu Paraense Emílio Goeldi, Coleção Etnográfica, foto de Fábio Jacó

Fotografia 36: *Piraíba de piaçaba coletada por mim no rio Xié, em 1992*

Fonte: Museu Paraense Emílio Goeldi, Coleção Etnográfica, foto de Fábio Jacó

Figura 5: *Desenho de uma piraíba de piaçaba feito por Alfred Wallace em 1850*

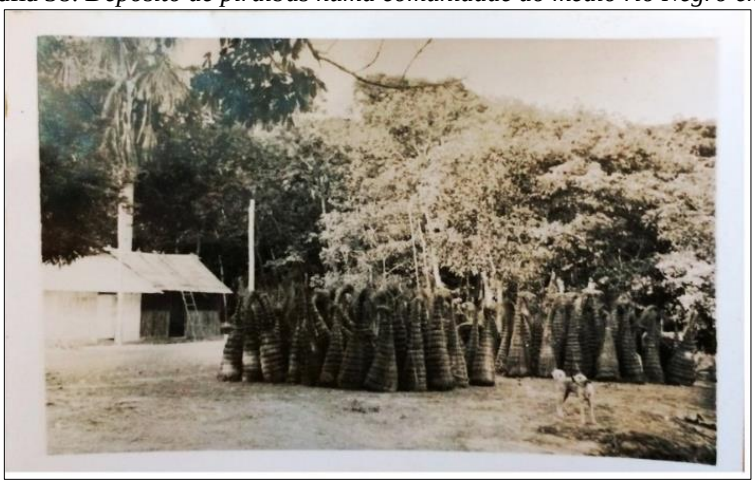


Fonte: Knapp (1999)

Fotografia 37: *Comerciante com piraíbas de piaçaba nos anos 1920*

Fonte: Bittencourt (1925)

Fotografia 38: *Depósito de piraíbas numa comunidade do médio rio Negro em 1950*



Fonte: Museu Paraense Emílio Goeldi, Coleção Eduardo Galvão, foto de Eduardo Galvão

Fotografia 39: *Chapéu feito de piaçaba, coletado por mim no rio Xié em 1992*

Fonte: Museu Paraense Emílio Goeldi, Coleção Etnográfica, foto de Fábio Jacó

Fotografia 40: *Visão de um "rebolado" de piaçabeiras já cortadas*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

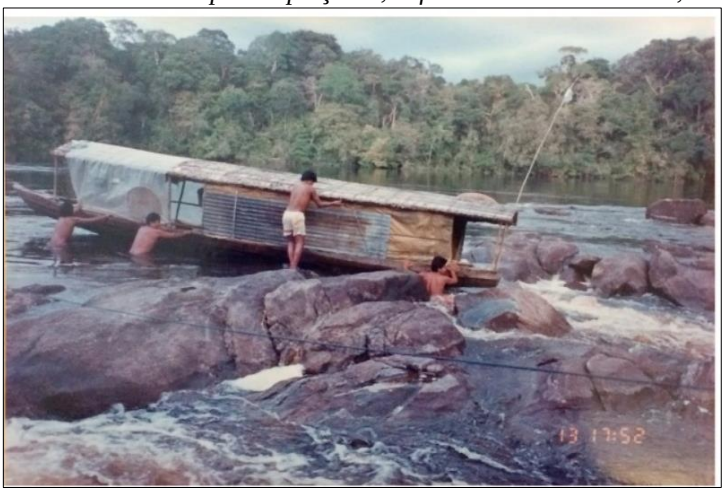
Fotografia 41: *Piaçabeira adulta e bastante explorada*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 42: *Cortando a fibra da piaçaba com um facão, rio Xié, 1992*

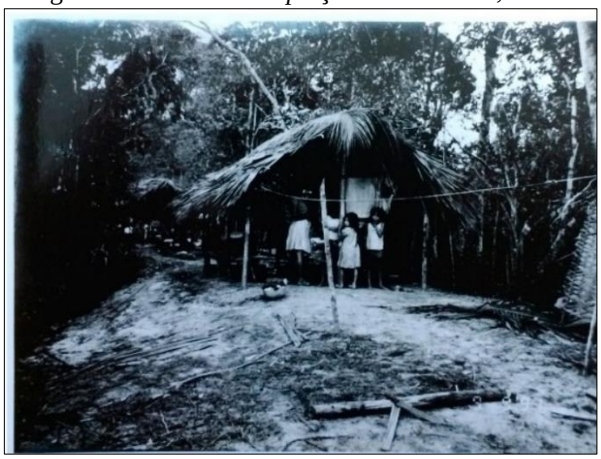
Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 43: *Deslocamento para o piaçabal, enfrentando as cachoeiras, rio Xié, 1992*



Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 44: *Barraca de piaçaba no alto Xié, em 1992*



Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 45: *Amarrados de piaçaba trazidos para o ponto de barraca, no início do preparo das piraíbas, no rio Xié, 1990*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 46: *Aparando as fibras para o preparo da piraíba*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 47: *Canoas com os amarrados de piaçaba trazidos pelo igarape até a barraca*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

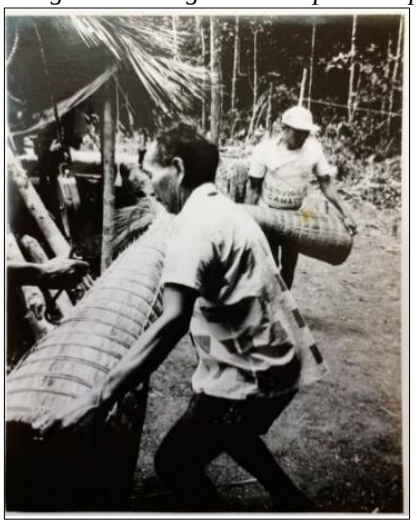
Fotografia 48: *O patrão, de branco, encostado nas piraíbas, conversando com os fregueses*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 49: *Patrão pesando uma piraíba em sua balança*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 50: *Fregueses carregando suas piraíbas para pesagem*



Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 51: *Embarcação do comerciante, com dois batelões para o transporte da piaçaba*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 52: *Piraíbas de piaçaba depositadas numa comunidade, à espera do comerciante*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

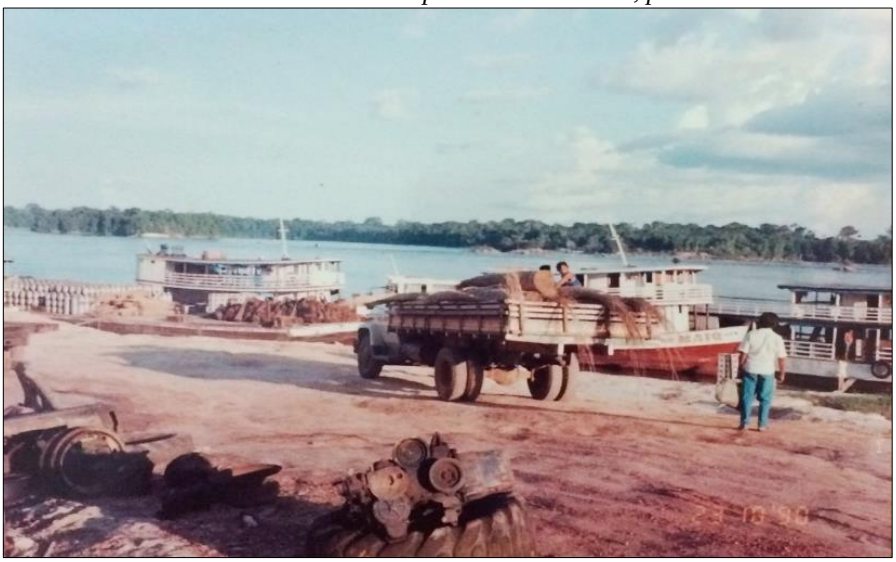
Fotografia 53: *Piraíbas de piaçaba sendo embarcadas nos batelões do patrão*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 54: *Interior do barco do regatão, com várias mercadorias para escambo*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 55: *Piraíbas sendo embarcadas no porto de Camanaus, para serem levadas a Manaus*



Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 56: *Piraíbas chegadas do Xié e depositadas no porto "Queiroz Galvão" em São Gabriel*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

5. PROCESSO COLONIAL: ESCRAVIDÃO E AVIAMENTO NO NOROESTE AMAZÔNICO, 1640-1798

> Pero despues que los Holandeses se establecieron en dicha Costa [Suriname], se mudó el fin de la guerra [indígena] en la mercancia, è interès que della resulta; porque los Holandeses, los Judios de *Surinama*, y otra multitud de gentes, que compran à los Caribes todos quantos prisioneiros traen (y aun pagan adelantado, instigando con esto à que se multipliquen los males). Suben las Armadas de los Caribes, y entre las Naciones amigas que se les sujetan, à mas no poder, compran, por precio de dos hachas, dos machetes, algunos cuchillos, y algunos abalorios por cada cautivo, todos los que han podido juntar las tales Naciones amigas, com sus guerras tan barbaras, como injustas. Passan despues, com suma cautela, à las Naciones enemigas, y todo su estúdio consiste em assaltar de noche, sin ser sentidos, y pegar fuego al mismo tiempo à la Poblacion, em donde, assi por el susto del fuego, como por el ruído de las armas de fuego, que yà usan los Caribes, el único remédio de los assaltados consiste en la fuga; pero como los Caribes preocupan com emboscadas todas las retiradas, el pillage es certo, y la carniceria lamentable; porque matan à todos los hombres que puden manejar armas, y à las viejas que reputan por inutiles: reservando para la Feria todo el resto de mugeres y chusma (GUMILLA, 1741, p. 356)

5.1 DE CATIVOS INDÍGENAS A "PEÇAS"

5.1.1 Rio Negro: da "fertilidade de gente" ao escambo

Desde pelo menos a metade do século XVI, ocorrera a "descoberta" e percepção pelos europeus de que o Noroeste Amazônico, especialmente o rio Negro e o alto Orinoco, eram densamente povoados. E cedo foi notado pelos colonizadores que os povos nativos desses rios poderiam fornecer "cativos" em troca de mercadorias. Poucas décadas após a chegada dos europeus nas Américas, o território do Noroeste Amazônico foi referido em relatos de exploradores europeus que adentraram o rio Orinoco em busca de riquezas, principalmente ouro e canela. Há referências de que Philipe von Hutten (1505-1546), explorador de origem alemã e Hernan Perez de Quesada, conquistador espanhol morto em 1544, teriam mencionado uma grande e variada população indígena, inclusive uma supostamente denominada "Uapés", quando viajaram durante vários anos ao longo da bacia do rio Orinoco/alto rio Negro e seus afluentes superiores, pelas regiões da atual Venezuela e Colômbia, em busca do *El Dorado* (BUCHILLET, 1990).

Tais relatos, embora pouco confiáveis em relação a etnônimos, já registravam a variedade e a quantidade de povos nativos dessa região no século XVI. Ao longo desse século, antes de chegar com efetividade aos rios Negro e alto Orinoco, os exploradores espanhóis, ingleses,

franceses e holandeses, já vinham contatando povos indígenas do litoral das Guianas, ocupando com fortins militares e postos comerciais a borda norte da América do Sul, penetrando aos poucos nos rios Orinoco e Essequibo, cujas nascentes ficam próximas ao rio Negro, e se conectam aos seus formadores e afluentes, como o rio Branco. Também chegaram, mais ao sul, à embocadura do rio Amazonas, penetrando nele na virada do século XVI para o XVII, chegando os holandeses até a atual cidade de Gurupá (GUMILLA, 1741; REIS, 1989).

Mas os espanhóis, vindos do Pacífico e atravessando os Andes, foram os primeiros a descer o rio Amazonas, ainda no século XVI. Instalados no Peru após a conquista do Império Inca, resolveram descer o grande rio localizado a leste, nas planícies que, segundo informantes indígenas, seriam ricas em canela. A primeira viagem foi liderada por Francisco de Orellana em 1542, depois de se separar do comandante da expedição, Gonzalo Pizarro, no rio Coca. Seguindo rio abaixo chegou ao Solimões/Amazonas e seguiu até o oceano Atlântico em precárias embarcações. No percurso, Orellana e seus pouco mais de 50 comandados encontraram dezenas de povoados indígenas, relativamente grandes e populosos, como ficou registrado pelo Frei Gaspar de Carvajal, o narrador dessa jornada. Foi a expedição de Orellana que "batizou" o grande afluente de águas pretas que encontraram no caminho, no início do mês de junho daquele ano, portanto na época das cheias:

> Sábado, véspera da Santíssima Trindade, o capitão determinou que aportássemos em um povoado onde os índios se posicionaram em defesa, mas apesar deles penetramos em suas casas e nos abastecemos de comida, e onde foram encontradas algumas galinhas. Neste mesmo dia, dali saímos prosseguindo nossa viagem, e avistamos uma boca de outro rio, na mão esquerda, que desaguava no que estávamos navegando, e a água dele era negra como tinta, o qual corria tanto e com tão ferocidade que em mais de 20 léguas alinhava sua água com a outra sem misturar uma e outra. Neste mesmo dia avistamos outros povoados não muito grandes (CARVAJAL, 2011, p. 42-43, tradução nossa).

Carvajal informa, poucos dias antes de avistar o rio Negro, que havia deixado a província de um cacique chamado "Paguana", e ali, na embocadura desse rio:

> Entramos em outra província muito mais belicosa e muito populosa, que nos faziam muita guerra. Desta província não soubemos como se chamava o senhor dela, mas é uma gente de corpo mediano, muito bem tratada, e têm seus escudos de madeira e defendem seu povo como homens" (CARVAJAL, 2011, p. 42-43, tradução nossa).

Tais províncias indicadas por Carvajal estavam localizadas na foz do rio Negro. Muito populosas e guerreiras, pertenciam ao grande sistema indígena de *Manoa*, por sua vez formado por várias federações como a dos Manao, entre outras (VIDAL; ZUCCHI, 1999; WRIGHT, 2005). Mesmo considerando os exageros de observações fantasiosas feitas por Carvajal,[57] compreensíveis para o contexto e a época daquela viagem, feita por homens formados no imaginário medieval europeu, o que deve ser consignado a sério no seu relato é a série de informações sobre a grande diversidade e pujança da população indígena do rio Amazonas e, no que nos interessa aqui, do rio Negro.

Em 1559, a expedição chefiada por Pedro de Ursúa, acompanhado de D. Ignéz Atienza, e seguido por outros exploradores, entre eles o sanguinário Lope de Aguirre, foi extremamente conturbada, com o assassinato de Ursúa e a ocorrência de diversas rebeliões, todas reprimidas pela mão de ferro de Aguirre, que passou a liderá-la, chegando ao Atlântico no início de 1561, e depois seguindo até a Espanha, passando antes pelas terras da atual Venezuela (REIS, 1989, p. 50-55). Os espanhóis de Lima se moviam atraídos pelas lendas do *El Dorado* e do país dos *Omaguas*. Tais lendas advinham do relato de Carvajal, que cita textualmente a "tierra y señorío de Omagua". Posteriormente, o lago dourado será posicionado pela "imaginação" de portugueses e espanhóis nas nascentes do rio Uaupés, como citado no texto do jesuíta José de Moraes, de 1759:

> Segue-se depois o rio Cajari [Uaupés] mais célebre pelo lago dos seus sertões (se é certo o que dele se diz) que pela correnteza de que o dito se forma. Neste rio Cajari habita a nação dos buacipés [também chamados Boupés], dos quais se diz que nas suas terras está o celebrado Parimé ou Lago do Ouro; como também se diz que muitos desses índios trazem seus brincos ou folhetas de ouro nas orelhas (MORAES, 1987).

O conhecimento, em muito fantasioso, que tinham os europeus da bacia amazônica na segunda metade do século XVI provinha principalmente dos relatos dessas viagens espanholas, como se pode ver no mapa de Diogo Homem, feito em 1558, no qual o rio Amazonas aparece como uma grande "serpente", habitado em suas margens por grande quantidade de povos indígenas, onde aparecem inclusive seus enormes "povoados". Mas na virada dos séculos XVI para o XVII, franceses, ingleses e holandeses passaram a ocupar, e conhecer, não somente a costa das Guianas como a foz do rio Amazonas, construindo no arquipélago do Marajó, no baixo Amazonas e na costa do atual estado do Amapá pequenos fortins e entrepostos

[57] Alguns dias depois de passar pelo rio Negro, Carvajal relata que teriam avistado provavelmente na altura do rio Nhamundá, mulheres guerreiras com um único seio, tal como as "Amazonas" da mitologia grega.

comerciais, como foi o caso do forte holandês entre os *Mariocays*, tomado pelos portugueses em 1623 e nomeado Forte de Gurupá, o ponto extremo de penetração lusitana até então (REIS, 1989; STUDART FILHO, 1960).

Essas investidas culminaram com a tentativa francesa de estabelecer a chamada França Equinocial, na costa dos atuais estados do Maranhão e Pará, inclusive fundando a cidade de São Luís em 1612. Foram esses acontecimentos que motivaram a reação dos portugueses, que a partir de Pernambuco organizaram a tomada de São Luís e em seguida a ocupação da embocadura do rio Amazonas, ali fundando o forte do Presépio em 1616, que deu origem à cidade de Belém (MEIRA FILHO, 2015). Os portugueses ocupavam nessa época o litoral nordeste/leste do continente, principalmente as colônias de Pernambuco, Bahia e São Vicente. A bacia amazônica e seus habitantes permaneciam pouco conhecidos dos lusitanos ao longo do século XVI, e estes só adentrariam o rio Amazonas a partir da tomada de São Luís da mão dos franceses e seus aliados *tupinambá* em 1615 e, logo em seguida, em 1616, com a fundação de Belém e o levantamento do forte do Presépio.

Nas duas décadas seguintes à tomada de São Luís e à fundação de Belém, os indígenas das zonas litorâneas e da embocadura do rio Amazonas viveram tempos sombrios. As alianças de franceses, ingleses, holandeses e dos próprios portugueses com várias facções de *tupinambá* e com outros povos indígenas, resultaram em sangrentas guerras, ao final das quais os lusitanos ocuparam definitivamente a foz do rio Amazonas. Nesses embates desapareceram milhares de nativos, sobretudo os que se aliaram aos inimigos dos lusos, principalmente os chamados *Nheengaíba*[58] e *Tapuiussu*. Mas também seus aliados *Tupinambá* morreram em grande quantidade, quando passaram a reagir à escravidão imposta pelos portugueses, nas regiões entre Belém e São Luís.

Nesse sentido, a ocupação lusa da foz do rio Amazonas deve ser compreendida como parte das disputas europeias pelo controle do grande rio e das riquezas amazônicas, no início marcadas sobretudo pela ambição na conquista do *El Dorado*. Este nunca será encontrado, mas sua incansável busca serviu de motivação para várias expedições que, ao penetrarem o grande rio em busca de ouro, chegaram aos locais mais distantes onde os colonizadores sempre aproveitavam para retornar com escravos indígenas (HEMMING, 2007; MONTEIRO, 1992; SOMMER, 2005; SWEET, 1974).

Essas motivações ficariam explicitadas no relatório feito pelo ouvidor-geral e auditor português Maurício de Heriarte em 1662, que a mando do Governador Geral Diogo Vaz de

[58] Termo que se referia aos indígenas que não falavam o tupinambá, a maioria deles localizada no arquipélado do Marajó e no cabo do Norte, atual Amapá.

Sequeira apresentou uma das primeiras descrições mais detalhadas sobre a Amazônia até então conhecida, e o rio Negro e seus habitantes em particular:

> É este rio [Negro] povoado de inumerável gentio [...]. Este rio não tem mosquito, como os mais das Amazonas, nem outro gênero de praga ruim [...]. As aldeias e povos dos naturais deste rio são grandes, e as casas redondas fortificadas com estacadas como casa fortes [...]. Povoando-se este rio de portugueses se pode fazer um Império, e senhorear todo o das Amazonas e mais rios [...]. He capaz de ter grande comércio por mar e por terra, assim com as Indias de Castela, como com o Peru, e com toda a Europa [...]. Neste e no das Amazonas se podem fazer muitíssimos engenhos de açúcar e lavrar-se muitos canaviais, e muito tabaco, e outras drogas: como é cacau, salsaparrilha, salsafraz, pita, urucu, canafistula, e outras drogas (HERIARTE, 1874, p. 44, 46-47, grifo nosso).

Nessas primeiras décadas de ocupação dos sertões, os colonos de São Luís e Belém passaram a desenvolver uma incipiente agricultura e exploração de produtos naturais, escravizando a mão-de-obra indígena capturada nas chamadas "guerras justas" e pelas Tropas de Resgates, que empurraram os portugueses cada vez mais para o interior da Amazônia, sobretudo a partir das leis que regulamentaram os cativeiros dos indígenas, desde 1655 até o Regimento das Missões de 1686. As Tropas de Resgates eram organizadas para irem aos sertões em busca de especiarias como o cacau e a salsaparrilha, mas sobretudo para tomar indígenas cativos de guerra. Segundo a legislação somente poderiam ser "resgatados" aqueles destinados ao "canibalismo", pois dessa forma seriam "salvos", - seus corpos e suas almas -, pela "piedade" da escravidão. Num registro de meados do século XVIII, um chefe indígena, perguntado pelo padre Avogadri, capelão da Tropa do rio Negro, porque comia carne humana, respondeu-lhe que já não o fazia há muitos anos "e que [ao contrário] um número maior de cativos teriam sido vendidos aos lusitanos, que na realidade eles estavam acostumados a vender quem eles capturavam aos lusitanos (SZENTMARTONYI, 2005, grifo nosso). Ou seja, é certo que o canibalismo, restrito a algumas práticas rituais específicas, era exacerbado no discurso colonial como justificativa para que se fizessem os resgates "dentro da lei".

Assim descreveu as Tropas de Resgates o padre João Daniel:

> Instituída assim a tropa, ou redenção de cativos, nomeava-se um cabo da tropa como oficial, e davam-se as instruções e mais providências necessárias para se praticar esta obra de tanta piedade, como era bem, e a qualidade do negócio de que se tratava o pedia, entre as quais era uma o levar consigo algum religioso missionário por teólogo, que além de prático da língua, e noticioso do país, fosse igualmente zeloso, para averiguar e examinar os fatos, e conforme *allegata, et probata* declarar por livres, ou escravos, aos que se presentavam. Era este religioso missionário sempre jesuíta, por determinação

> dos Fidelíssimos Monarcas de Portugal, designado pelos seus provincianos, à satisfação dos governos, e magistrados; pois dele dependia não menos que a liberdade, ou escravidão dos índios, além da boa ou má consciência dos portugueses na sua possessão. Além dos provimentos de víveres, se faziam também não poucos de bolórios [miçangas], ferramenta, sal, panos, e outras drogas das mais estimadas e apetecidas dos índios, tudo a expensas da Fazenda Real, além de muitos outros resgates de particulares, e interessados [...]. E posto que os bárbaros tanto gostam de carne humana, contudo pelas práticas dos cabos, e pelo interesse de alguma ferramenta, como machados, facas, e outros instrumentos, de que carecem para a feitura das suas roças, e ainda por algum bolório, e outras fracas drogas, não desgostavam do ajuste, nem repugnavam ao contrato. E assim se remiram muitos índios, que estavam destinados para vítimas do ventre daqueles epicuristas, trocando em perpétua escravidão a morte, com muita utilidade dos portugueses (DANIEL, 2004, p. 311).

Mas voltemos aos primeiros anos da ocupação lusitana. Em carta de 1653, enviada de São Luís ao Rei D. João IV, Antonio Vieira nos apresenta um quadro da situação social da colônia do Maranhão e Pará naquelas primeiras décadas:

> Os moradores deste novo mundo, que assim se pode chamar, ou são portugueses ou índios naturais da terra. Os índios, uns são gentios que vivem nos sertões, infinitos no número e diversidade de línguas; outros são pela maior parte cristãos, que vivem entre os portugueses. Destes, que vivem entre os portugueses, uns são livres, que estão em suas aldeias; outros são parte livres, parte cativos, que moram com os mesmos portugueses, e os servem em suas casas e lavouras, e sem os quais eles de nenhuma maneira se podem sustentar [...]. Este dano [de morrerem sem confissão] é comum a todos os índios [cristãos]. Os que vivem em casa dos portugueses têm demais os cativeiros injustos, que muitos deles padecem, de que V. M. tantas vezes há sido informado, e que porventura é a principal causa de todos os castigos que se experimentam em todas as nossas conquistas [...]. As causas deste dano se reduzem todas à cobiça, principalmente dos maiores, os quais mandam fazer entradas pelos sertões, e às guerras injustas sem autoridade nem justificação alguma; e, ainda que trazem alguns [indígenas] verdadeiramente cativos, por estarem em cordas para serem comidos, ou serem escravos em suas terras, os mais deles são livres, e tomados por força ou por engano, e assim os vendem e se servem deles como verdadeiros cativos [...]. Os índios, que moram em suas aldeias com títulos de livres, são muito mais cativos que os que moram nas casas particulares dos portugueses [...] enfim em tudo são tratados como escravos, não tendo liberdade mais que no nome, pondo-lhes nas aldeias por capitães alguns mamelucos ou homens de semelhante condição, que são os executores destas injustiças, com que os tristes índios estão hoje quase acabados e consumidos [...]. Os índios do sertão, segundo as informações que há, são muitos por todos estes rios, e no rio das Amazonas inumeráveis [...]. As causas de até agora se ter feito tão pouco fruto com estas gentes são, principalmente, as tiranias que com eles temos usado, havendo capitão que obrigou a atar dez morrões acessos, nos dez dedos das mãos de um Principal de uma aldeia, para que lhe desse escravos, dizendo que o havia de deixar arder enquanto lhos não desse, e assim o fez. Este e semelhantes terrores têm feito o nome dos Portugueses odioso nos sertões, e desautorizado muito a Fé, entendendo os bárbaros que é só em nós pretexto de cobiça, com que muitos

> se têm retirado mais para o interior dos bosques, e outros depois de vir se tornam desenganados, outros nos fazem guerra e o mal que podem, e todos (que é o que mais se deve sentir) se estão indo a milhares ao inferno (VIEIRA, 1997, p. 152-153, 155-156, 158-160, grifo nosso).

A mais impressionante dessas entradas aos sertões ocorreu precisamente entre 1637 e 1639, e embora seu objetivo não fosse cativar indígenas ou buscar o *El Dorado*, trouxe preciosas informações sobre o rio Negro e suscitou muito interesse dos colonos naqueles sertões. O empenho do governador do Maranhão e Grão-Pará, Jácome Raimundo de Noronha, foi organizar uma expedição militar de exploração e reconhecimento do rio Amazonas até a cidade de Quito. Comandada pelo Capitão-Mor Pedro Teixeira, esta caravana chegou a seu destino e retornou ao Pará em fins de 1639. Em Quito o capitão português acolheu entre seus expedicionários, além de missionários mercedários que se instalariam em Belém, um escrivão jesuíta chamado Cristóval de Acuña, a quem se deve até hoje o relato dessa viagem de volta (MEIRA FILHO, 2015). Em outubro de 1639, Acuña avistou e ficou impressionado com o rio Negro:

> A menos de trinta léguas abaixo do *Basururu*, no mesmo lado norte, na altura de quatro graus, sai ao encontro do das Amazonas o maior e mais formoso rio que lhe rende vassalagem em mais de trezentas léguas. Apesar de tão poderoso em sua entrada, que é de légua e meia de largura, parece resistir a reconhecer outro maior, e ainda que o das Amazonas, com todo o seu caudal, lhe arremesse braços, não querendo sujeitá-lo, ombro a ombro, sem respeito algum, assenhoreando-se da metade do rio todo, acompanha-o por mais de doze léguas, quando se distinguem claramente as águas de um e de outro, até que, não suportando mais o das Amazonas tamanha superioridade, e revolvendo-se em suas águas turvas, obriga-o a entrar em seu curso e a reconhecer como dono aquele a quem queria avassalar. Com muita razão, os portugueses chamaram de Negro esse grande rio, porque, em sua embocadura e em muitas léguas mais adentro, sua grande profundidade e a claridade da água que de imensos lagos para ele corre fazem parecer negras as suas ondas, como se estivessem assim tingidas de propósito, embora de seu natural sejam cristalinas. [...] Os nativos que o habitam chamam-no de *Curiguacuru*, embora os *Tupinambás*, dos quais falaremos depois, lhe tenham dado o nome de *Uruna*, que em sua língua quer dizer água negra (ACUÑA, 1641, p. 137-138).

O missionário jesuíta fez anotações sobre as potencialidades da terra e as características dos povos indígenas do baixo rio Negro, e seu relato revela que os lusitanos já tinham conhecimento das relações deles com a rede comercial que chegava até aos holandeses no Essequibo, pelo rio Branco. Assim afirma Acuña:

> Este rio afirmam os nativos estar muito povoado por diferentes nações, na última das quais os índios andam vestidos e usam chapéu, sinal evidente de

> que se avizinham aos espanhóis do Peru. Os habitantes da região do rio Negro formam grandes nações, a saber, *Canizuaris*, *Aguayras*, *Yacuucaraes*, *Cahuayapitis*, *Manacarus*, *Yanmas*, *Guanamas*, *Carapanaaris*, *Guarianacaguas*, *Azerabaris*, *Carupatabas*. São, porém, os *Guaranaquazanas* os que primeiro povoam um braço que este rio estende [rio Branco], por onde, segundo informações, vai dar no rio grande [rio Essequibo], em cuja embocadura, no mar do Norte [Atlântico] estão os holandeses. Todas estas nações usam arco e flecha, muitas das quais envenenadas. Todas as terras deste rio são altas, de grande fertilidade e, se cultivadas, prometem quaisquer frutos, como os de algumas regiões de nossa Europa. Possuem muitas e boas campinas [savanas do rio Branco], cobertas de capim apropriado para que nelas possam pastar inúmeras cabeças de gado. Produzem grandes árvores de boas madeiras para todo tipo de embarcação e edifícios, que tanto com elas quanto com as excelentes pedras em que é abundante este sítio, podem ser construídos. Há em suas margens toda espécie de caça e, embora este rio não seja realmente tão piscoso quanto o das Amazonas, devido a serem suas águas muito claras, nos lagos formados terra adentro sempre se pode colher peixes a mancheias. Existem em sua foz bons lugares para fortalezas e muita pedra para erguê-las, com o que se poderá impedir a entrada do inimigo, se este quiser por suas águas chegar ao rio principal. Não obstante, parece-me que não é nesse lugar, mas sim muitas léguas adentro, no braço que desemboca no grande rio, como já disse, que se deve concentrar toda a defesa, com o que ficaria de todo fechada a passagem ao inimigo para todo este novo mundo, coisa que ele, cobiçoso, certamente há de tentar em qualquer ocasião (ACUÑA, 1641, p. 138-139, grifo nosso).

Cento e vinte anos depois do relato de Acuña, era o ano de 1759 no Colégio Jesuíta de Belém, cidade já com cento e quarenta e três anos de existência. Acabara de ser anunciada pelo consulado pombalino a expulsão definitiva dos Jesuítas da América portuguesa. Nesse ambiente barroco e majestoso da capital do Estado, havia o inaciano José de Moraes concluído sua obra dedicada a contar a história da Companhia de Jesus no antigo Maranhão e Pará, desde seus princípios no século XVII. Em uma passagem dessa crônica, o autor destacava que os sertões do rio Negro, desde o início de sua "descoberta" e implantação de suas primeiras missões, se constituíram em uma das principais fontes de mão-de-obra para a capital e os aldeamentos coloniais. Seria o rio Negro um dos mais importantes provedores de escravos da Amazônia naquele período:

> He admirável a fertilidade de gente que produz este rio [Negro] e terras vizinhas a ele; pois desde o seu princípio até hoje continuaram os portugueses a tirar índios deste sertão; e na melhor opinião passam de vinte mil almas as que deste rio e suas vizinhanças tem tirado os portugueses do Pará em escravos e os Missionários em descimentos quanto baste, com que se tem fornecido as nossas aldeias (MORAES, 1987, p. 367).

Outro missionário jesuíta, João Daniel, expulso naquele ano do Pará depois de dezoito anos de experiência amazônica, escreveria em 1776, no cárcere em Portugal, uma excepcional

memória sobre o Grão-Pará dos séculos XVII e XVIII: *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Nesta obra, quando informa sobre os abusos e burlas que os traficantes, tanto particulares quanto os cabos a serviço das Tropas de Resgates, faziam para se apossar de indígenas supostamente "cativos de guerra", aponta também para aquela "fertilidade de gente" e as consequências dessas Tropas no rio Negro, até cerca de 1750:

> Estes [abusos e burlas] e muitos outros tiranos insultos motivaram a total proibição da tropa dos resgates no dito ano de 1750, depois de terem saído do rio Negro perto de três milhões de índios escravos, como consta dos registros, os quais, vendidos em pública praça, se repartiam pelos moradores [...]. Disse que só do rio Negro pela tropa de resgates saíram perto de três milhões, porque fora estes foram inumeráveis os índios que por violência dos moradores se fizeram escravos, os quais com o pretexto, e pela ocasião de irem ao sertão às colheitas do cacau, e mais riquezas, de que abundam aqueles matos, iam amarrar peças, ou índios. E porquanto não podiam na torna viagem passar as fortalezas, *sub poena* de lhes serem confiscadas as canoas com todas as peças e carga, além de outras penas, umas vezes subornavam os comandantes para os deixarem passar em paz, outros passavam furtivamente pela outra banda do rio, e de noute, sem serem sentidos, e sem aportarem na cidade [de Belém], os vendiam aos mais moradores (DANIEL, 2004, p. 314, grifo nosso).

Mesmo que a indicação de três milhões de cativos por João Daniel seja duvidosa, - não há outras fontes conhecidas que possam confirmar esse montante -, certamente a partir do final do século XVII e sobretudo depois de 1710 até 1750, os indígenas que foram levados do rio Negro como escravos, tanto "legais" quanto "de condição", contavam-se na ordem das dezenas de milhares. Como a maior parte das Tropas e do tráfico de escravos era organizada por particulares de forma clandestina, há escassa documentação a respeito. Mas as indicações dos dois jesuítas quanto ao rio Negro podem ser comprovadas pelos poucos documentos oficiais, existentes no Arquivo Público do Estado do Pará, que registram o tráfico acima referido, de cerca de 1730 a 1750 (MEIRA, 1993; SOMMER, 2005; WRIGHT, 1991).

No documento analisado por Robin Wright, este conseguiu reconstituir e identificar vários etnônimos como sendo originários do rio Negro. Segundo o antropólogo:

> Ao analisar os registros, ficou evidente que certos grupos foram citados com muito mais frequência do que outros. Estes são, em ordem de importância: os Boaupé; os Macu (de várias origens – o interflúvio dos rios Negro e Japurá, o Rio Tiquié, o Rio Uaupés e o Rio Branco); os Baniwa (ou Maniba, Maniva, Baniva – dos rios Içana, Uaupés e alto rio Negro); e os Ariquena (ou Warekena, do rio Xié, do rio Negro e Conorochite). Juntos, esses cinco grupos respondem por um quarto do número total citado acima. É ainda evidente que havia um significativo número de povos falantes de Tukano (WRIGHT, 2005, p. 60).

No caso do *Livro das Canoas* (MEIRA, 1993), que documenta sobretudo cativos "de condição", os registros indicam uma grande presença de nativos dos rios Solimões, Japurá e Negro, mas sobretudo deste último, nas canoas que chegavam em Belém, fazendo referências aos *Boupé*, ou *Boaupê*, *Boopé*, *Boapé* ou outro etnônimo semelhante referente a um conjunto de povos do rio Uaupés, provavelmente articulados aos Tariana (WRIGHT, 2005), *Baniba*, Maku, *Ariquena*, Baré, *Manau*, entre outros etnônimos como *Marapitana*, *Vayuridaquena*, provavelmente relativos a grupos exogâmicos Aruak. Muitos desses cativos eram crianças e adolescentes, tomados e examinados no Arraial da Tropa no rio Negro, pelo jesuíta Achiles Maria Avogadri, onde geralmente eram burladas as regras que condicionavam a escravidão. Destaco deste *Livro* aqui um pequeno exemplo, demonstrativo do que ocorria de forma generalizada e não documentada:

> Aos cinco dias do mez de abril de mil settecentos e quarenta nesta cidade de São Luís do Maranhão, por ordem da Junta das Missões convocada em 4 do corrente, appareceo nesta Secretaria João Paulo Ferreira [provavelmente soldado da Tropa], o qual entre outras pessoas que resgatou no Certão das Amazonas, ou Rio Negro, foi hum rapaz já baptizado por nome Vicente de idade de onze anos de Nasção Poopé [Buopé], com trez signaes da parte direita hum no peito, outro abaixo do cachaço, e outro quase preto no ventre; mais trez da parte esquerda dous limitados abaixo da Cantareira, e outro nas costelas; o qual rapaz por ser de Nasção incógnita, e não haver no Arrayal da tropa [no rio Negro] Lingoa [tradutor] por que se podesse averiguar a causa de sua escravidão [causa do cativeiro indígena], como constava por certidão que apresentou do Cabo da Tropa João da Cunha Correa, e do Padre Missionário dela Achiles Maria Avogadri, se determinou na referida junta, que o dito João Paulo Ferreira tomasse entrega do dito Rapaz Vicente como de condição, para que dentro de hum anno seja obrigado a apresentallo na mesma junta, para que estando já instruído na Lingoa [Lingua Geral] poria certeza [?], ou igual se possa examinar a [ilegível] de sua escravidão ou liberdade com obrigação [...]. E eu José Gonçalvez da Fonseca Secretario do Estado o escrevi (MEIRA, 1993, p. 26).

Em resumo, inicialmente os holandeses, através de seus aliados *Caribe* da costa, seguindo os caminhos fluviais do Essequibo e do Orinoco, forjaram um comércio com os indígenas do rio Negro e alto Orinoco pelo menos desde 1625, em busca de escravos para as lavouras do litoral, principalmente de tabaco, produto de interesse da Companhia das Índias. E os governadores do Maranhão e Grão-Pará, como também os colonos e seus aliados indígenas, pelo menos desde 1639, deram-se conta do papel estratégico do rio Negro para a colonização da região por três motivos mais destacados. O primeiro era a salubridade dele em comparação com o Solimões/Amazonas: em suas águas pretas não há abundância de mosquitos. O segundo, geopolítico, era sua ampla navegabilidade e possibilidade de ligação por canais e afluentes com

a bacia do rio Orinoco e do Essequibo, além do próprio rio Amazonas, através das ligações com o rio Japurá, que facilitariam o acesso de espanhóis e holandeses desde o Suriname e da Nova Granada. O terceiro, e mais importante, era econômico: a abundância de recursos naturais e de nativos, ambos úteis para prover o comércio de mercadorias e de escravos entre os Principais indígenas, os colonos e missionários que, com a conquista lusitana, se instalavam em São Luís, Belém e nas dezenas de aldeamentos ao longo do rio Amazonas (MEIRA, 2006; SAMPAIO, 2012; SOMMER, 2000; SOUZA JUNIOR, 2009; SWEET, 1974; WRIGHT, 1992, 2005).

5.1.2 A gênese do aviamento: o tráfico de escravos caribe-holandês

No século XVII, a vasta rede de relações de indígenas conhecidos como *Caribe* na região das Guianas acionava contatos de comércio e de guerra com o sistema social indígena de *Manoa*. Tal sistema era formado por um mosaico de povos Aruak no Noroeste Amazônico, hegemonizado pela federação dos Manao, que dominava o médio rio Negro, e cujos caciques emanavam grande prestígio e influência em toda a região (VIDAL; ZUCCHI, 1999). Em 1662, por exemplo, o informe do Ouvidor-Mor português Maurício de Heriarte, afirma que na boca do rio Negro "[...]Tem um Principal [...] que he como o Rei, por nome *Tabapari*. Tem debaixo de seu domínio muitas aldeias de diversas nações, e delas he obedecido com grande respeito" (HERIARTE, 1874, p. 44). Indicados principalmente pelas fontes jesuítas, os limites desse sistema social indígena alcançavam os rios Japurá, Solimões e até o Madeira, ao sul, como também o Orinoco ao norte. O padre Samuel Fritz destacava em seu diário, quando estava enfermo na aldeia dos *Jurimaguas* no rio Solimões, em 1689, que:

> Veio comerciar com os *Jurimaguas*, em umas dez canoas, uma tropa de *Manaves* [Manao], índios gentios. Eu, à sua chegada, saí pela proa de minha canoa fora do rancho para recebê-los; mas eles, sem quererem olhar para mim, passaram ao largo, à toda a pressa, em suas canoas. Mandei-os chamar; vieram, e muito contentes estiveram comigo, chamando-me em sua língua – *Abbá-Abbá*[59], que significa padre, como na língua hebraica. São esses índios *Manaves* muito valentes e temidos dos gentios vizinhos, e fizeram frente há anos a uma tropa portuguesa (FRITZ, 2006, p. 78-80).

O jesuíta estava se referindo às tropas portuguesas que foram seguidamente ao rio Negro após 1655. Fritz também informa que os Manao viviam no médio rio Negro na altura do seu afluente Jurubaxi; que eram muito guerreiros e faziam uso de flechas envenenadas, e faziam

[59] Segundo Rodolfo Garcia, que anotou o Diário em edição de 1912, citando Koch-Grünberg, este vocábulo comprovaria a origem *Aruak* dos *Manao*. Eu acrescentaria o uso dos raladores de mandioca como produtos de troca, cuja fabricação poderia ser uma especialidade *Aruak*, como o é atualmente dos *Baniwa*.

comércio frequente, nas cheias, usando a passagem fluvial do Jurubaxi para o Japurá e Solimões, com os *Aisuares*, *Ibanomas* e *Jurimaguas*, trazendo produtos como "lâminas de ouro, vermelhão [urucu?], raladores de *Yuca* [mandioca], redes de *cachibanco* [tucum?], com outros gêneros de cestinhos e *macanas* [bordunas] que lavram curiosamente" (FRITZ, 2006, p. 78-80).

Os primeiros registros escritos pelos colonizadores indicam que nos séculos XVI e XVII, mercadorias europeias começaram a circular pelo interior dessa rede indígena de comércio, que fluía pelos afluentes da margem norte do rio Negro, via rios Essequibo, Branco e Orinoco, e chegaram até o rio Madeira por volta da década de 1680, pelas mãos dos comerciantes indígenas do rio Negro. Como informa Betendorf em 1699, quando se refere aos *Irurizes* do rio Madeira:

> São os *Irurizes* mui curiosos, e lavram com singular arte sua as suas trombetas ou mumbis e bordões de várias castas, que vendem aos que vão para suas terras. Não fazem grande caso das ferramentas dos portugueses, porque lhes vem do rio Negro outras mui melhores que lhes trazem os índios daquelas bandas, que contratam com os estrangeiros [holandeses] ou bem com as nações [*Caribe*] que lhes são mais chegados (BETENDORF, 1990, p. 356, grifo nosso).

Estou de acordo, nesse sentido, com o antropólogo Antonio Porro quando sugere, em seu estudo sobre o comércio indígena nas rotas do rio Negro com o Japurá e o rio Branco, a existência de uma ampla rede de comércio pré-colonial: "Torna-se difícil imaginar – diz o autor – o engajamento de tribos tão afastadas num sistema complexo e multilateral de trocas comerciais [...] sem admitir uma arraigada tradição pré-europeia de comércio intertribal na qual teria vindo inserir-se, eventualmente para reforçá-la, o fluxo de produtos europeus" (PORRO, 1995, p. 131).

Os holandeses foram os primeiros a introduzir suas mercadorias nessa imensa rede comercial indígena do Noroeste Amazônico. Em 1613, haviam fundado na foz do rio Essequibo o forte de Kijkoveral. Suas primeiras iniciativas buscavam o comércio com os povos indígenas do litoral, na sua maioria de origem *Caribe*, mas principiaram a penetração para o interior do continente através de alianças comerciais com esses indígenas. Estes, por sua vez, "negociavam" com outros povos, de filiação linguística Aruak, que habitavam os rios Negro e Orinoco. A estratégia holandesa priorizava mais o comércio de bens manufaturados em troca de escravos que pudessem trabalhar em suas lavouras no litoral, e não a ocupação e fixação colonial no interior. Ou seja, este comércio incluiu o fornecimento, pelos indígenas, de produtos naturais e sobretudo cativos de guerra, como pagamento pelos machados, facões, miçangas e

outros objetos a eles adiantados pelos holandeses. Estes cativos eram oriundos do Noroeste Amazônico, apanhados à força ou fornecidos pelos Principais indígenas dessa região aos *Caribe*, que por sua vez os levavam para a *Companhia Holandeza das Indias Ocidentais*, criada em 1621 (SWEET, 1974; WHITEHEAD, 1988).

Como afirma Simone Dreyfus, entre os anos de 1613, quando foi instalado o forte holandês, e 1796, ano da assinatura do tratado com os ingleses, após o qual passam a controlar a região, os holandeses dominaram a maior parte da costa norte da América do Sul, estabelecendo "um sistema complexo de alianças, fundado na guerra e no comércio entre os diferentes grupos indígenas, e entre alguns deles e cada uma das potências europeias, tendo a presença holandesa, nesse teatro de operações, uma importância preponderante e singular" (DREYFUS, 1993, p. 22-23).

Para David Sweet, o comércio de mercadorias holandesas que chegava até o Noroeste Amazônico através dos intermediários *Caribe*, teria começado bem antes da chegada dos portugueses ao rio Negro, embora não haja fontes históricas e arqueológicas mais substanciais sobre o tema. A hipótese de Sweet leva em conta a menção, citada acima, a esse comércio feita por Acuña em 1639: "São, porém, os *Guaranaquazanas* os que primeiro povoam um braço [rio Branco] que este rio [Negro] estende, por onde, segundo informações, vai dar no rio grande [rio Essequibo], em cuja embocadura, no mar do Norte [Atlântico] estão os holandeses" (ACUÑA, 1994, p. 138-139). Para aquele autor, o comércio dos *Caribe* com os holandeses teria perdurado por um longo período, havendo duas rotas do tráfico, uma pelo rio Orinoco, e outra pelo rio Essequibo.

No caso da rota pelo rio Orinoco, ela só foi neutralizada pelos espanhóis a partir de meados do século XVIII, quando o Comissário José Solano, enviado para as tarefas demarcatórias pós-tratado de 1750, conseguiu estancar o poderio dos *Caribe* no baixo Orinoco e estabelecer uma forte aliança política e comercial com os dois principais grupos indígenas que, depois da guerra portuguesa contra os Manao no médio rio Negro, dominavam o comércio de escravos no alto Orinoco/rio Negro: os *Guaipunavis* e os *Manetivitanas*, esses últimos reforçados com contingentes de Manao, provenientes do médio rio Negro (LOSADA, 1990). Já a rota do Essequibo teria se prolongado até o final do século XVIII, através da qual se passava facilmente para o rio Branco e Negro pelos rios Rupununi e Tacutu (SWEET, 1974).

Para Sweet, as evidências do antigo uso do Essequibo como rota comercial estariam presentes nos relatos de um assistente do explorador Walter Raleigh, o capitão Lawrence Keynis. Tais relatos, oriundos das viagens pelo interior da Guiana holandesa em 1590, seriam uma das fontes do lendário *El Dorado*. Keynis teria obtido informações dos indígenas do

Essequibo sobre o tempo de viagem, - cerca de vinte dias -, da foz até a região das savanas do Rupununi. Segundo Sweet, o administrador do posto comercial holandez de Kijkoveral já havia trabalhado com os espanhóis no rio Orinoco, e era casado com uma mulher *Caribe*. Durante cerca de 50 anos, esse administrador liderava de vinte a trinta comerciantes que subiam regularmente o rio Essequibo para trocar manufaturados por tabaco, urucu e bálsamo, além do comércio autônomo em troca de cativos. A demanda por escravos, como já dito, crescia devido à implantação de um sistema de *plantation* na costa, sendo a mão-de-obra indígena mais barata que a importação de africanos. Esse comércio holandez de escravos indígenas teria iniciado por volta de 1625 e atingido seu auge nos anos finais do séulo XVII (SWEET, 1974).

O *modus operandi* desse comércio foi melhor descrito pelo jesuíta espanhol José Gumilla, em sua obra *El Orinoco Ilustrado*. Fez inicialmente uma referência às guerras tradicionais indígenas que encontrou nesse rio, sobre as quais dedicou um capítulo acerca de seus motivos, os quais resume da seguinte forma: "El motivo, y causa principal de las guerras mutuas de aquellos gentiles, es el interès de cautivar mugeres, y parvulos [crianças], y el casi ningun util del saquèo, y botin. El fin antiguo de cautivar era, para tener en las cautivas mas cebo à su torpeza, y en la chusma criados para servirse de ellos" (GUMILLA, 1741, p. 355). Gumilla condena as práticas guerreiras dos indígenas, defendendo a catequese desses povos "bárbaros" como meio para promover a "paz do evangelho", cuja difícil tarefa caberia aos missionários. Em seguida, porém, afirma que o comércio holandês dificultava a ação dos religiosos, devido às incursões dos *Caribe* no alto Orinoco, e assim descreve esse mesmo comércio, conectando-o com as guerras indígenas tradicionais e arrolando as mudanças que ocorrem a partir da sua chegada:

> Pero despues que los Holandeses se establecieron en dicha Costa [do Suriname], se mudò el fin de la guerra en la mercancía, è interès que de ella resulta; porque los Holandeses, los Judios de *Surinama*, y outra multitud de gentes, que se han mudado à vivir em la dicha Costa, compran à los Caribes todos quantos prisioneros traen (y aun pagan adelantado, instigando com esto à que se multipliquen los males). Suben [o rio Orinoco] las Armadas de los Caribes, y entre las Naciones amigas que se les sujetan, à mas no poder, compran, por precio de dos hachas [machados], dos machetes [facões], algunos cuchillos [facas], y algunos abalorios [miçangas] por cada cautivo, todos los que han podido juntar las tales Naciones amigas, com sus guerras tan barbaras, como injustas (GUMILLA, 1741, p. 356, grifo nosso).

Gumilla também faz referência a uma interessante viagem ao alto Orinoco feita em 1728 em busca do *El Dorado*, relatada pelo padre José Cabarte. Esta expedição chegara a boca do rio

Guaviare, de onde decidiu-se remontá-lo. Ao cabo de muitos dias de viagem, seus membros se encontraram com:

> Uma Armada de Caribes, que estaban haciendo la Feria [comércio] entre aquellas Naciones, tan destituídas de herramienta, y tan faltas de aquel amor natural a sus hijos, que à trueque de uma hacha, um machete, y quatro fartas de abalorio, dán aquellos barbaros um hijo, ó uma hija à los Caribes, pudiendo mas para com ellos el logro de aquellas alhajuelas. [...] Despues que han recogido todas quantas piezas [cativos] pueden comprar en aquellas remotissimas Naciones, que distan de la Costa hasta seiscientas leguas, dexan en poder de los Caciques la herramienta, y abalorios, que les han sobrado, para que entre año vayan comprando, hasta su buelta, que es el año siguiente: Y para evitar todo engaño, quedan dos, ó tres Indios Caribes em cada una de aquellas Naciones guardando las mercancías, que ellos llaman *rescates*: mejor llamáran cautivieros, pues com ellas quitan la libertad à tantos innocentes. [...] Concluídas sus cosas, ponen las proas Rio abaxo, hasta llegar alla Costa donde estan la mayor parte de sus Pueblos; y luego que descansan, passan a las Colonias Holandesas, unos à pagar, y recibir outra vez de fiado para el viagem que se sigue, otros à vender; pero estos son pocos, porque los Holandeses, y Judios les dán tanta multitud de *rescates*, que casi todos los Caribes están gravemente adeudados, por más esclavos que roben, y compren [...] porque la paga, valor, o *rescate*, que dá el Holandes al Caribe por um esclavo, que chaman *Itoto*, es una caxa com llave, y en ella diez hachas, diez machetes, diez cuchillos, diez mazos de abalorios, una pieza de platilla para su *Guayuco*, un espejo para pintarse la cara a su uso, y unas tixeras para redondear su melena: todo esto vá dentro de la caxa, fuera de la qual se há de dar una escopeta, polvora y balas, um frasco de aguardiente, y otras menudencias, como son abujas [agulhas], alfileres [alfinetes], anzuelos [anzóis], etc. Esta es la paga de un esclavo quando le venden; pero quando lo compran los Caribes, solo dán, en las Naciones distantes, una hacha, y un machete, y alguna vagatela mas; y en las cercanas un tanto mas: de donde se vê lo excessivo de sus ganancias em los esclavos que compran, quanto mayor será contando los que roban, que es la mayor parte; y con todo, como yá dixe, siempre viven adeudados los mas de los Caribes; y tanto, que los mismos Holandeses, y Judios de Surinama, los obligan à salir à campaña para ir cobrando (GUMILLA, 1741, p. 359-361, grifo nosso).

Este longo relato mostra como o cativo indígena foi transformado em mercadoria pelo escambo a crédito promovido pelo capital mercantil holandês. Observa-se claramente: o comerciante batavo adiantava as mercadorias aos comerciantes *Caribe*, que ficavam com uma dívida a ser paga com escravos ou especiarias; os *Caribe*, por sua vez, adiantavam as mercadorias aos seus aliados (e também comerciantes) indígenas no interior, em pagamento pelos cativos e drogas, que depois lhes eram entregues, e na sequência aos holandeses. Como a demanda por escravos não parava de crescer, pela ampliação das lavouras e também em função das mortes decorrentes das epidemias, os *Caribe* tinham que atacar os comerciantes do interior quando não dispunham de "peças", ou fomentar as guerras indígenas tradicionais, para a

obtenção cada vez mais de cativos. Ou seja, constituiu-se ali a cadeia de aviamento que seria reproduzida, e ampliada, pelas Tropas de Resgates portuguesas no Noroeste Amazônico a partir de 1640, e que persistiria nas décadas seguintes causando, até aproximadamente 1750, a maior catástrofe demográfica entre os povos indígenas dessa região.

5.1.3 As Tropas de Resgates

As populações indígenas do Grão-Pará, com o início do processo colonial, costumavam ser divididas em duas amplas categorias: os chamados "domésticos" ou "cristãos", que viviam junto aos colonos nas povoações e aldeamentos missionários; e os que viviam nos distantes rios e florestas, nos "sertões", denominados por isso mesmo "do mato" ou "bárbaros", em função de suas práticas culturais assim consideradas pelos europeus, principalmente o canibalismo ritual. Embora separados e distanciados geograficamente, "domésticos" e "bárbaros" mantinham contatos entre si e circulavam pelo vasto território. Essas duas categorias coloniais se explicavam como os dois "polos" de um regime, cuja economia e sociedade sobreviviam às custas do trabalho compulsório indígena. Em termos geográficos, as conexões entre os povoados e os sertões eram feitas em longas viagens pelos rios e igarapés, utilizando centenas de canoas, carregadas de mantimentos e de pessoas. A maioria dessas equipagens, organizadas pelo Estado ou por particulares, como já referido acima, eram denominadas "Tropas de Resgates", ou de "Guerra". Entre 1640 e 1755, essas Tropas vão desempenhar um papel crucial no comércio a crédito de escravos e drogas no Noroeste Amazônico, como demontrarei em seguida (ROLLER, 2014; SOMMER; 2005; SWEET, 1974). Apresento inicialmente duas narrativas do século XVII, uma de Antonio Vieira e outra de Cristóbal de Acuña, que descrevem essas categorias de indígenas, respectivamente "domésticos" e "dos matos", no contexto de duas famosas Tropas, dentre as centenas organizadas ao longo dos primeiros cem anos do processo colonial no Grão-Pará.

Corria o ano de 1654. Recém chegado a Belém, o jesuíta Antonio Vieira adentrava o rio Tocantins acompanhando uma Tropa que buscava "descer" cativos indígenas. Ao regressar, escreveu carta ao Rei sobre sua primeira experiência nos rios amazônicos. Nessa missiva discorreu sobre o papel dos indígenas "domésticos" nessas expedições de comerciantes de escravos e especiarias que iam aos sertões da Amazônia desde o início da colonização portuguesa:

> Aqui será bem que se note que os índios ['domesticados'] são os que fazem as canoas, as toldam, as calafetam, os que as velejam, os que as remam, e

> muitas vezes, como veremos, os que as levam às costas, e os que, cansados de remar as noites e os dias inteiros, vão buscar o que hão de comer eles e os portugueses (que é sempre o mais e melhor); os que lhes fazem as casas, e, se se há de marchar por terra, os que lhes levam as cargas e ainda as armas às costas. Tudo isto fazem os tristes índios, sem paga alguma mais que o chamarem-lhes cães, e outros nomes muito mais afrontosos; e o melhor galardão que podem tirar destas jornadas os miseráveis é acharem (o que poucas vezes acontece) um cabo que os não trate tão mal. Jornada tem havido em que, dos índios que partiram, não voltaram a metade, porque o puro trabalho e mau trato os mataram (VIEIRA, 1997, p. 171).

Vê-se pelo texto de Vieira o quanto os colonos, principalmente de Belém e São Luís, dependiam totalmente dos indígenas para sobreviverem, e consequentemente, de como necessitavam buscar continuamente novos nativos, nos sertões, para serem "domesticados". E o rio Negro aparecia como uma fonte inesgotável de "cativos".

Quase vinte anos antes de Vieira, em 1639, na volta da longa viagem a Quito, houve por parte dos membros da Tropa de Pedro Teixeira, uma tentativa de navegar rio Negro acima, porque "a pobreza os obrigava a buscar algum remédio para sua situação", ou seja, escravos para venda posterior em Belém e São Luís. Assim alude a este fato outro jesuíta, escrivão da Tropa, Cristóbal de Acuña:

> E as notícias acerca dos muitos escravos [cativos] que possuíam os nativos no interior deste rio Negro lhes ofereciam ocasião mais propícia às suas argumentações, a qual não deveriam deixar passar sem aproveitá-la. Assim, queriam que lhes fosse dada a ordem para seguir esse caminho, pois com os muitos escravos que deste rio levassem, já que outra coisa não levavam, seriam bem recebidos na volta pelos habitantes do Pará (ACUÑA, 1994, p. 140, grifo nosso).

Os padres Acuña e Artieda argumentaram com Pedro Teixeira contrariamente à incursão de resgates, alegando não somente as dificuldades de tempo para chegar ao destino final. Eles sobretudo elucidam sobre a situação dos povos indígenas - "bárbaros" - do rio Negro naquele momento inicial de contato com os portugueses. Diz Acuña:

> Ademais disso [a demora], os índios deste rio Negro, onde se pretende entrar, são, segundo a opinião de todos, gente muito belicosa e armada de arco e flechas envenenadas, com o que poderiam causar-nos muitos danos. [...] Aqui acrescentamos, quanto aos escravos que se pretende capturar, que é muito difícil fazê-lo com boa consciência (excetuados os que fossem necessários como intérpretes), porque esta terra é recém-descoberta, e mesmo já havendo cédulas de Sua Majestade (como dizem) para fazer escravos, elas só se aplicariam à circunscrição vizinha do Pará e Maranhão, e com as demais condições exigidas, pois não se sabe a que jurisdição pertencem os índios desse rio (ACUÑA, 1994, p. 144).

Como se depreende do relato de Acuña, tanto Pedro Teixeira quanto seus comandados interessados em praticar os resgates, aferiram a importância geoestratégica do rio Negro para a ocupação colonial lusa dos sertões do Grão-Pará, inclusive pela necessidade de defesa contra os inimigos espanhóis e holandeses[60] com quem os indígenas do interior comercializavam, e a grande possibilidade de obter com os Principais um trato ativo em busca de cativos. O registro também enfatiza que os indígenas manteriam entre si contínuas guerras, o que revelaria a intensidade do já vigente comércio caribe-holandês vindo do Orinoco e Essequibo, que provocaria a maior intensidade dos conflitos internos no interior do sistema indígena.

Mas voltemos à expedição de Pedro Teixeira. Certamente a repercussão em Belém e São Luís das notícias dessa frustrada expedição ao baixo rio Negro, só estimulou entre os governantes e os colonos a organização de novas Tropas de Resgates destinadas aquele rio, as quais só não ocorreram imediatamente devido às contendas com os holandeses em São Luís, a partir de 1641. Mas em 1649, o governador instruiu a formação de uma expedição aos "rios Agurico ou do Ouro" nomeando o Capitão-Mor Bartholomeu Barreiros de Athaíde para liderá-la, acompanhado do Carmelita Frei José de Santa Teresa Ribeiro. Tal empreitada teria sido realizada por pressão dos moradores de São Luís, "em cujo ânimo a viagem de Pedro Teixeira a Quito havia implantado a cobiça de minas". Diz Baena:

> O actual [governador] tendo mais vacações da providência política que os seus predecessores para satisfazer esta pertinácia realizou o projeto não por esperar grandes resultas dele, mas por aprazer aos cobiçosos, a quem não poude persuadir dos perigos e damnos das minas, sobretudo do estrago que ellas devem causar à população Indiana já consumida em tão poucos anos só com o leve trabalho rural (BAENA, 1969, p. 63, grifo nosso).

O governador, porém, cético quanto à busca do *El Dorado*, determinou à Athaíde e ao missionário que fizessem descimentos de indígenas, provavelmente do baixo rio Negro e do Solimões. Assim registrou Berredo:

> Porém Luiz de Magalhães, que já parece, que considerava mais seguros thesouros para os interesses daquelle Estado no descimento de Tapuyas para o serviço dele, encarregando a expedição a Bartholomeu Barreiros, lhe deu também expressa ordem, para que fizesse todos os resgates, que lhe fossem possíveis (BERREDO, 1849, p. 399).

[60] Vivíamos então os últimos anos da União Ibérica (1580-1640), durante a qual as duas Coroas de Portugal e Castela eram inimigas dos holandeses, que ocuparam Pernambuco e invadiram São Luís em 1641.

As Tropas saíam de Belém e de São Luís em número crescente, adentrando cada vez mais na imensa bacia amazônica, indo com mercadorias e voltando com drogas do sertão, mas sobretudo com escravos. Especificamente no rio Negro, a partir de 1640 até cerca de 1720, não havia uma presença colonial fixa para além do baixo curso do rio, onde o tráfico de escravos ocorria pela via do comércio com a federação dos Manao, que lideraria, no interior do sistema social indígena, as relações de escambo tanto com outros povos indígenas, como com a rota caribe-holandesa e as Tropas portuguesas (SWEET, 1974). Um relato jesuíta publicado em 1738, descreve as circunstâncias dos conflitos no Noroeste Amazônico nos anos iniciais do século XVIII, tanto no interior do mundo indígena como no confronto com as forças do colonialismo holandês e português:

> Como esteve, e ainda está em grande medida, povoado [o rio Negro] por infiéis mais que qualquer outro, e [que] os portugueses têm andado por ele muito com suas tropas de resgate desde seu primeiro descobrimento; e como no início não encontraram resistência, sacaram muitíssimos escravos para o Pará das nações mais próximas ao *Marañon* [baixo rio Negro] [...]. Não têm conseguido [os portugueses], no entanto, adiantar muito para montante suas conquistas, por terem se encontrado com algumas nações de muito valor que lhes têm feito resistência inclusive com armas de fogo, que compram dos holandeses em troca de escravos. Um português que andou alguns anos com a tropa por aquele rio, relatou-me que por quatro anos contínuos muito lhes havia dado trabalho um Principal da nação dos Manaos, chamado *Aiuricaba*, que vivia vinte dias de navegação rio acima [...]. Outro principal da mesma nação, seu inimigo capital, chamado *Caba*, vendo que não podia fazer-lhe frente, implorou a ajuda dos portugueses, os quais, depois de inúmeras escaramuças, prenderam por fim o tal *Aiuricaba* [...]. Um engenhoso português, natural do Brasil, disse-me que dos Tapuias (assim chamam os infiéis) que haviam descido esses anos [do rio Negro], se poderia formar no mínimo trinta numerosas aldeias (MARONI, 1988, p. 132-133, tradução nossa, grifo nosso).

Tais informações também confirmam que as primeiras Tropas de Resgates portuguesas chegaram ao rio Negro logo após a viagem de Pedro Teixeira. Ou seja, os resgates de escravos já ocorriam no baixo rio Negro desde pelo menos 1640, antes da regulamentação das Tropas pela legislação de 1655 em diante, toda ela permitindo, com variações e sob algumas condições, a tomada de escravos indígenas. Tais leis foram fruto dos debates e disputas sobre o *modus operandi* da escravatura, entre os colonos particulares e os jesuítas, estes liderados pelo padre Antônio Vieira. Os Inacianos venceram a controvérsia em favor dos descimentos e escravidão sob certas condições. Nesse contexto de ambiguidades e fragilidades das restrições legais, a maioria dos "resgates" ocorria de forma clandestina, sem que tenham ficado registrados em documentos oficiais (SWEET, 1974).

No período entre 1657 e os anos 1690 o baixo rio Negro foi missionado pelos jesuítas, um indicador de como este rio assumiu rapidamente o papel de importante fornecedor de mão-de-obra escrava para o Pará, visto que a *Companhia* desde então passou a mandar seus missionários para acompanharem as Tropas. Segundo Antônio Vieira (BETENDORF, 1990; LEITE, 1947), a primeira incursão "legal" de captura de escravos aconteceu em 1657, comandada por Vital Maciel Parente, trazendo do rio Negro ao Pará seiscentas "peças". Segundo José de Moraes (MORAES, 1987) a expedição seguinte ao Negro ocorreu em 1658. Esta segunda expedição, que "ia aos resgates dos escravos", permaneceria por lá dezessete meses, quando, dez meses depois "se levantou um contágio do qual todos adoeceram mortalmente". Francisco Gonçalves foi o missionário jesuíta que acompanhou a expedição, como determinava a lei. Segundo ele, os indígenas do rio Negro eram de muitas "nações" diferentes e faziam muitas guerras entre si. Para se ter uma ideia das guerras indígenas que então ocorriam no rio Negro, nessa expedição este missionário jesuíta teria interferido num conflito assim registrado por Betendorf no final do século XVII:

> Porque por aquele tempo [1657-58] em que se ocupava [o missionário] com aqueles exercícios de caridade, morreu um dos maiores Principais que tinha aquele rio, imaginando seus vassalos que outra nação poderosa, também do rio Negro, lhe teria dado veneno; sem mais razão nem justiça que esta imaginação fingida e inimizade antiga, se partiam em setenta canoas pelo rio a riba, com tenção de destruir os seus contrários, os quais também se tinham posto em armas, armando suas ciladas para o conflito em que todos haviam de acabar" (BETENDORF, 1990. p. 132-134).

Este relato é verossímil, considerando as fontes coloniais e indígenas sobre as guerras tradicionais. Entre os Makuna do rio Piraparaná, por exemplo, há histórias orais que se referem às guerras e comércio nos tempos da chegada das primeiras mercadorias europeias àquela região, provavelmente a partir de 1728, que eram levadas pelos Barea gawa, provavelmente um grupo Aruak (Manao, Baré ou Baniwa), que fazia comércio de escravos com os portugueses. Em pesquisas recentes com este povo da família Tukano, o antropólogo Luis Cayón recuperou testemunhos de que:

> Os Barea gawa foram várias vezes ao Apaporis e ao Piraparaná. Chegavam em grandes batelões carregados de mercadorias, em especial espingardas, espelhos, machados e facões. Eram muito fortes, usavam crânios como instrumentos, capturavam as pessoas com malhas e trancavam-nas em um curral que ficava em um lugar do Apaporis chamado *Güsogü* (morro de jacaré-tinga). Uma vez, os Barea gawa chegaram a uma maloca Ide masã [Gente de Água] onde estavam um velho com sua neta. Durante o ataque, o velho matou vários Barea, mas não conseguiu se salvar. Porém, antes de morrer, o velho

> envenenou xamanicamente sua própria carne e, quando os Barea o comeram, vomitaram e morreram. Por essa razão, os Barea gawa não atacaram aos Ide masã; de fato, pediram colaboração para alguns homens fortes do grupo, assim como de outros grupos da região, para trabalharem com eles, iniciando-os no canibalismo após levar inúmeras mordidas de formigas e vespas na cabeça, pulsos, mãos, tornozelos e pés. No Piraparaná, os Barea gawa atacaram aos Emoa (Gente de Formiga de Fogo), Heañara (Gente de Lenha) e Ümüa masã (Gente de Dia), todos afins dos Ide masã. Como os Emoa eram pajés poderosíssimos, eles abriram a maloca dos *rümüa* (certo tipo de seres do mato, próximos dos curupiras) para se vingar dos Barea gawa. Um dia, os Barea acharam uma maloca em *Guari söa* (Remanso de guerra) e escutaram vozes e risos. Quando foram capturar as pessoas, não perceberam que os *rümüa* os estavam esperando. Assim a maioria foi morta por aqueles seres e os Barea gawa nunca voltaram (CAYÓN, 2009, p. 43).

Essa narrativa evoca violência e morte nas respostas contra os comerciantes de escravos dentro do sistema indígena, mas naquela época, os óbitos de nativos que exacerbariam as vinganças xamânicas, deveriam também ser causados pela rápida transmissão de doenças como a varíola e o sarampo, em consequência dos primeiros contatos com as Tropas de Resgates, oriundas do Pará e Maranhão, onde foram registradas então várias epidemias (BUCHILLET, 2002). Em 1662, por exemplo, com a chegada do governador Ruy Vaz de Siqueira:

> Vieram as bexigas á Capitania do Maranhão e de lá passaram às mais; começaram em Pará [Belém] em casa de Clara de Souza, mulher das ilhas [Açores], e lhe mataram seu filho; de lá, como eram bexigas contagiosas, se foram espalhando pela cidade e Capitanias, com tanto estrago dos índios que acabou a maior parte deles, morrendo também alguns filhos da terra que tinham alguma mistura. [...] Na retirada [da tropa de resgates aos Aruaquizes do rio Urubu] lhes deu um mal de sarampo, de que morreu muita gente e ao fim deu também em pobres índios de várias aldeias e logo se espalhou o mal por todas as Capitanias, isto ainda antes de se acabar a peste das bexigas (BETENDORF, 1990, p. 212-213).

A diminuição da população de indígenas "domesticados" em Belém e São Luís, inclusive devido às epidemias, continuava a empurrar aos sertões mais Tropas de Resgates. Em 1672, uma comandada pelo cabo Manoel Coelho, de São Luís, vai até ao rio Negro e ao Solimões, de onde trazem "novecentas cabeças, sem entrarem em tal número os que tinham os soldados para si" (BETENDORF, 1990, p. 272-274). Novamente em 1688, o cabo André Pinheiro e o jesuíta João Maria Gorsony, organizaram uma Tropa, que "partiu [...] para os rios Urubu e Negro, e além de fazer muita escravaria, descobriu duas minas de ouro e prata, uma no rio Urubu, outra no Jatumã" (BETENDORF, 1990, p. 415-416). Em 1691, o próprio padre Betendorf organizou Tropa cujo cabo era João de Moraes Lobo e o missionário frei Theodoro da Veiga, para montarem arraial no rio Urubu, e de lá mandarem "bandeiras" para os rios Madeira e Negro.

Foi nessa ocasião que Betendorf engajou o padre Gorsony, que se encontrava na aldeia dos Abacaxis, a ir ao rio Negro, " para ver se lá descobria melhor fortuna, e quando não, tratar do que eu lhe tinha muito particularmente encomendado, que era descer gentio sobre o rio das Amazonas e formar a aldeia de Matary para uma residência e outra sobre o rio Negro, sobre alguma paragem acomodada, não muito distante da casa forte, para outra residência nova" (BETENDORF, 1990, p. 524-525, grifo nosso).

Em 1692, o governador Antonio Coelho de Carvalho manda uma Tropa de Guerra contra os Maraguases e outros povos "por terem atacado os portugueses". Embora contrário a tal iniciativa, Betendorf solicitou ao Capitão-mor Hilário de Azevedo, que organizava a Tropa, que levasse com ele os dois missionários para as novas missões, uma delas no rio Negro. Foi para lá o jesuíta João Justo Lucas "para a [primeira] residência do rio Negro, 20 jornadas dos últimos fins deste Estado. Gastou o Capitão-mor liberalmente no aviamento destes dois missionários, assim pelo afeto que tinha à Companhia, como pelos serviços que desta ação pretendia tirar para seus estabelecimentos", ou seja, os resgates de cativos (BETENDORF, 1990, p. 538-541).

No final do século XVII, com a lei de repartição das Missões, o rio Negro passa a ser região missionada pela ordem dos Carmelitas, ficando os Jesuítas apenas no acompanhamento das Tropas de Resgates, que continuaram a penetrar cada vez mais à montante. Em 1724, de acordo com os registros da ordem carmelitana, havia no rio Negro quatro missões: "uma na aldeia dos Tarumãs, outra na aldeia dos Sarubapenses; duas mais em outras duas aldeias da mesma Nação" (PRAT, 1941, p. 34). Em 1732, o carmelita Frei José da Madalena teria transferido a missão dos Tarumãs para a foz do igarapé Agarape, mais à montante, que depois se tornaria o Lugar de Airão. Acima dela fincou o aldeamento da Pedreira, e mais ainda o de Bararoá, depois denominado Tomar. Nota-se, a partir de então, o movimento das missões carmelitanas em direção ao médio e alto rio Negro, na medida em que auxiliavam nas conexões e alianças com os Manao e respaldavam a abertura do rio às Tropas de Resgate. Nas décadas seguintes os Carmelitas chegariam a fundar cerca de 33 missões no rio Negro (PRAT, 1941; SANTIN, [199-]).

Nesse sentido, o que os colonos do Maranhão e Pará mais almejavam era resgatar os "cativos" que vinham sendo destinados aos holandeses e romper esse comércio indígena pelos rios Orinoco e Branco/Essequibo. Os Manao, cujo interesse seria o de continuar a comerciar nos dois lados da fronteira colonial, impediam os portugueses de chegar ao médio e alto rio Negro, exercendo um papel de "sociedade tampão", fechando esses acessos ao avanço dos lusos. Para atingir tal objetivo, estes precisariam estabelecer alianças com os comerciantes Manao. Era o que vinha acontecendo ao longo de toda a segunda metade do século XVII até os

anos de 1720, estabelecendo as Tropas, com auxílio dos Jesuítas e Carmelitas, vínculos de comércio com esse povo e seus aliados.

Convém lembrar aqui que Mariuá, aldeia Manao que deu origem ao Arraial da Tropa de Resgates e depois à cidade de Barcelos, teria sido "fundada" por um carmelita a pedido de seu Principal chamado Comandry, o qual teria levado o missionário para sua casa e "tão bem se deram um com o outro, que o missionário ali fixou a sua residência, convertendo o mesmo Comandry e sua mãe, que não só se tornaram sinceros conversos, mas até zelosos pela conversão dos outros..." (SOUTHEY apud PRAT, 1941, p. 45). Tampouco a elite político-administrativa da Colônia em Belém e São Luís podia intervir diretamente no distante Noroeste Amazônico. Naquelas décadas, como diria anos depois o Ouvidor Sampaio, "os sertões estavam abertos". Parecia que a "paz", - e o comércio de escravos -, estariam selados entre missionários e comerciantes lusos e manao.

Em 1723 e 1725, entretanto, vários líderes indígenas Manao e Mayapena, no médio e alto rio Negro, resistiram em comerciar com duas Tropas que estavam nas cachoeiras do rio Negro, comandadas respectivamente por Manoel de Braga e João Paes do Amaral, matando um indígena aliado dos lusos, de nome Carunamã. Entre os Manao constavam os caciques Jarau, Beijâri, Jariapû, Daugarû, Biary e Janapû, e os Mayapena se chamavam Caramery, Majury, Aguaru, Manatuba, Gaau, Mandary, Cany, Juabay, Canacury, Daá. Quem estaria por trás desses "insultos" seria o líder Ajuricaba, genro de um desses Principais seus aliados, provavelmente "chefes" de grupos exogâmicos Aruak do médio e alto Negro. No ano seguinte, em 1726, os Manao resolveram atacar algumas aldeias dos Carijaís e dos Caburis no baixo Negro, como também a aldeia de São João Batista de Jaguapery, de onde levaram escravos (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ, [1726], códice 907).

Todos os fatos acima mencionados, que culminariam no mesmo ano de 1726 com a declaração de "guerra justa" do governador João da Maya da Gama contra os Manao e Mayapena, demonstram tanto as disputas internas ao mundo indígena pelas mercadorias d'além mar, quanto a competição pelo domínio das duas rotas comerciais europeias. No polo oposto, os colonizadores, principalmente os comerciantes lusitanos desejosos de se fixar no território, competiam entre si pelo comércio de escravos no Noroeste Amazônico. Como destacou o próprio Maya da Gama em seu Regimento de 1726, a guerra aos Manao deveria ser suficientemente dura para:

> Que se execute o castigo em todos os ditos Principais e seus vassalos, sem escaparem <u>para que de uma vez fique desempedida a entrada do rio e</u>

> passagem das cachoeiras, e aberta a porta para a pregação do santo Evangelho, e para os Ministros de Deos, entrarem a reduzir ao grêmio da Igreja, e obediência de Sua Majestade que Deus guarde muitas mil Almas, e resgatarem muita quantidade de escravos (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ, [1726], códice 907 , grifo nosso).

O pós-guerra foi marcado pela rendição dos Manao e seus aliados aos portugueses, a maioria de suas populações sendo incorporada às povoações coloniais, como aldeados e auxiliares no comércio. La Condamine, o primeiro cientista europeu a viajar pela Amazônia, testemunhou esse contexto do baixo rio Negro em 1744, destacando que os portugueses lá faziam "um grande comércio de escravos". Disse mais o cientista francês:

> Há continuamente um destacamento da guarnição do Pará acampado nas bordas [do rio Negro], para impor respeito às nações indígenas que as habitam e favorecer o comércio de escravos nos limites prescritos pelas leis de Portugal. Ano a ano, esse acampamento volante, ao qual se dá o nome de 'tropa de resgate', penetra mais adiante nas terras [...]. Hoje [1744], há muitos deles [Manao] fixados nos povoados e missões das bordas do rio Negro. Alguns ainda fazem incursões nas terras de nações selvagens, e os portugueses servem-se deles para o comércio de escravos. Dois desses índios manaus haviam penetrado até o Orinoco, levando e vendendo aos portugueses a índia cristã de quem falei [da nação Cauriacani, da aldeia missionária de Santa Maria de Bararuma] (LA CONDAMINE, 1992, p. 83-84, 87, grifo nosso).

Em resumo, derrotados os Manao, entre 1730 e 1755 o rio Negro tornou-se o principal entreposto de comércio de escravos nos sertões do Grão-Pará. Nas palavras de João Daniel, "O arraial era ordinariamente no rio Negro, porque nele mais que nos outros havia estas bárbaras nações, que se comiam umas às outras" (DANIEL, 2004, p. 311). A demanda por escravos continuava a aumentar no Pará, tanto pelo aumento dos preços do cacau no mercado internacional, quanto pelas epidemias de varíola e sarampo que ocorreram nas décadas de 1695, 1720 e 1740. O Arraial da Tropa fixou-se então em Mariuá e em vários pontos do baixo e médio rio Negro, enviando suas "bandeiras" aos altos rios, inclusive ao Uaupés, Içana, Xié, Cassiquiari e alto Orinoco, como também ao Japurá (BETENDORF, 1990; BUCHILLET, 2002; REINO DE PORTUGAL, 2015; SOMMER, 2005; SWEET, 1974).

Outro importante relato sobre a expanção das Tropas e do comércio foi o do jesuíta Ignácio Szentmartonyi, feito em 1749, tratando de vários aspectos geográficos e étnicos do rio Negro e alto Orinoco. Ele deixa claro a atuação dos comerciantes de escravos a partir de 1730 naquela região. Colheu informações do padre Achilles Maria Avogadri e dos comerciantes do Pará, Pedro de Braga e Francisco Xavier Mendes de Moraes. Informa que após a guerra com os Manao e Mayapena, esses comerciantes, que já atuavam no rio Negro há vários anos, teriam

chegado até o alto Orinoco, Inírida e Guaviare promovendo resgates, como também no rio Uaupés até o Tiquié e Papuri, e no rio Içana. Transcrevendo e analisando este relato, Robin Wright destacou que os anos entre 1737 e 1749 - quando a Tropa se estabeleceu de forma continuada na região – foram os mais intensos das operações escravistas lusitanas e espanholas entre o médio Negro e o alto Orinoco. As Tropas oficiais foram lideradas ao longo desses treze anos pelos cabos Lourenço Belfort, José Miguel Ayres, João da Cunha Correa e Eustácio Rodrigues, que revesavam no comando. Mas o capelão dos escravos, o jesuíta Avogadri, lá permaneceu todo esse tempo. Dentre os comerciantes particulares, ficaram conhecidos Pedro de Braga, Francisco Xavier Mendes de Moraes (irmão de Belchior, o líder da guerra contra os Manao), Francisco Portilho de Melo e Manoel Dias Cardoso. Pelas informações reunidas por Wright, somente na década de 1740 cerca de vinte mil indígenas teriam "descido" o rio Negro através da prática dos resgates (WRIGHT, 2005).

O modo como esses resgates eram feitos, tanto pelos cabos das Tropas quanto pelos particulares, seguia o padrão já referido para o comércio caribe-holandês, sendo que neste caso o escambo era entre os chefes indígenas e os portugueses, que forneciam àqueles mercadorias como pagamento adiantado pelas "peças". Como afirma Robin Wright:

> Uma das chaves dessa bem sucedida operação comercial era a formação de alianças com poderosos chefes do alto rio Negro/Orinoco, que puderam servir como guias e provedores de escravos. Entre esses Szentmartonyi menciona Cucuí, chefe dos Marabitanas, e seu irmão Immu, dos Maribitenas (Baré) – ou Marabitanas -, de quem Francisco Xavier Mendes de Moraes obteve escravos na década de 1740 (WRIGHT, 2005, p. 52).

O que ocorria era uma forte aliança comercial entre os traficantes do Pará e os chefes indígenas, inclusive com casamentos daqueles com as filhas dos caciques, como foi o caso de Pedro de Braga, que se casou com a sobrinha de um lider indígena chamado Aquipi. Esses homens eram chamados de *Cunhamenas*[61]. Em pesquisa histórica sobre o comércio de escravos no rio Negro, Bárbara Sommer assim define os *Cunhamenas*:

> Missionários e soldados trabalhavam costumeiramente de maneira conjunta, talvez devido à insistência de alguns nativos de acertarem a união de uma mulher da família do cacique com um capitão civil para estabelecer laços de parentesco antes de aceitarem se realocar. Esses homens, que depois de aceitarem a mulher nativa eram chamados de *cunhamenas*, lideraram

[61] Termo em *Nheengatú*, formado pelas palavras *Cunhã*: "Mulher", e *Mena*: "Marido". No vocabulário Nheengatú-Português de Ermano Stradelli aparecem também as palavras relacionadas *Cunhã-menauara*: "Parentes por afinidade pelo lado do marido"; *Cunhã-mena-yma*: "Mulher solteira, não casada, sem marido"; e *Cunhã-mira*: "Parentes por afinidade com referência ao homem" (STRADELLI, 1929, p. 429-430, 524).

> descimentos especialmente na região do rio Negro junto às populações Arawak. As práticas dos *cunhamenas* datam pelo menos do final de 1690 quando um sargento do Forte do rio Negro, Guilherme Valente, se casou com a filha de um cacique Manao. Ele realizou um comércio, que David Sweet suspeitou ser comércio escravista, conduzido com a assistência dos seus novos familiares, 'ou pelo menos aprisionando pessoas para descimento a fim de reassentá-las na aldeia vizinha ao Forte do rio Negro'. [...] Tipicamente mamelucos ou mestiços com ancestralidade misturada de europeus e indígenas, os capitães de descimentos estavam familiarizados com os modos de vida do sertão e da cidade. Um dos mais poderosos, o notório *cunhamena* chamado Pedro de Braga, chegou à Lisboa em 1756, perante à Inquisição. [...] Braga ofertava presentes para os caciques, que, se decidissem se reassentar nas Missões, dariam em troca uma filha ou outra mulher da parentela próxima para ser a 'mulher' do capitão. Braga aponta que não havia nada de escandaloso nisso – a prática era costumeira entre as populações indígenas que não 'desceriam para as missões sem antes oferecerem uma filha'[62] (SOMMER, 2005, p. 418-419, tradução nossa).

Tais alianças comerciais, associadas às relações de parentesco por afinidade, consolidaram então uma rede hierárquica de comércio no Grão-Pará, e mais especificamente, no Noroeste Amazônico. Esta rede, eivada de tensões e conflitos, já se cofigurava nos moldes do sistema de aviamento, cujos polos da cadeia da dívida, caracterizada pela dominação hierárquica e vínculos de parentesco, já posicionava de um lado os "selvagens", capturados nos altos rios pelos "chefes indígenas" intermediários, que habitavam nas povoações ou aldeias do rio Negro/alto Orinoco e eram aliados dos comerciantes "brancos", muitos deles *cunhamenas*, que por sua vez transitavam com seus parceiros e competidores pelos sertões, inclusive militares e missionários. E todos dependiam dos grandes comerciantes de Belém e do Tesouro Real, financiadores do tráfico.

O testemunho de João Daniel confere com esses conflitos. Ressalta que em pouco tempo depois de legalizadas, as regras impostas às Tropas não eram cumpridas e "eram já exorbitantes e intoleráveis os excessos, e excessivos os abusos" (DANIEL, 2004, p. 313). O sistema de

---

[62] Do original em inglês: *"Often missionaries and soldiers worked together, perhaps because some natives insisted on matching a female relative of the headman with a lay captain to establish kinship ties before they would agree to relocate. These men, who after accepting the native women were called cunhamenas, led descimentos especially in the Rio Negro region among Arawakan peoples. The practice of the cunhamena dates at least to the late 1690s when a sergeant from the Rio Negro fort, Guilherme Valenta, settled down with the daughter of a Manao headman. He went into business, which David Sweet suspected was slave trading, conducted with the assistance of his new relatives, "or at least corralling people for a descimento to be resettled at the service village of the Rio Negro fort. […]Typically mamelucos, or mestizos of mixed European and Native American ancestry, the captains of descimentos were familiar with the ways of the sertão and the city. One of the more powerful, a notorious cunhamena named Pedro de Braga, landed before the Inquisition in Lisbon in 1756.[…] Braga would present gifts to the headmen, who, if they decided to relocate to the missions, would in turn give a daughter or other close female relative to be the captain's "wife." Braga noted that there was nothing scandalous about this—the practice was customary among indigenous people, who would not "descend to the missions without first giving a daughter".*

dívidas era um dos fatores das disputas de poder nos sertões do rio Negro, como também aponta Sommer:

> Carreiras marcadamente similares caracterizaram os *cunhamenas* do rio Negro que causaram um alvoroço quando a administração do governador Mendonça Furtado tomou o poder, porque eles tinham várias mulheres indígenas e operavam com relativa autonomia.[...] Os *cunhamenas* lutaram entre si, obviamente, e também com comerciantes oficiais de índios, pela influência com os nativos. Braga e Portilho, como uma testemunha declarou em 1755, 'estavam quase sempre competindo sobre quem era mais poderoso e tinha mais mulheres...' A competição entre Braga e Lourenço Belfort, Cabo de Tropa de Resgates e um bem-sucedido dono de terras do Maranhão com ascendência irlandesa, resultou em morte. De acordo com Belfort, Braga e o seu grupo passaram pela guarda que Belfort tinha posto nas cachoeiras 'pela força dos braços', instigando um levante entre os nativos do rio Uaupés e emboscando uma bandeira. Em um dado momento, Belfort conseguiu capturar Braga, mas não conseguiu mantê-lo como prisioneiro. Os indígenas aliados de Belfort e outros homens da Tropa pediram para que Braga fosse liberado porque ele estava em dívida com todos eles. Em outras palavras, todos tinham adiantado mercadorias para ele em troca de escravos, comprovando o seu abrangente papel no comércio de escravos[63] (SOMMER, 2005, p. 422-423, tradução nossa, grifo nosso).

Em resumo: os chefes indígenas do rio Uaupés deviam escravos a Braga e seus aliados em troca das mercadorias que estes lhes adiantaram. O *cunhamena*, por sua vez, devia aos seus fornecedores de mercadorias das Tropas, que tinham negócios com Belfort e também deviam aos seus financiadores de Belém. A cadeia do aviamento estava constituída.

5.2 O AVIAMENTO NOS SERTÕES DO GRÃO-PARÁ

5.2.1 Geopolítica, descimentos e resistências indígenas

Entre 1755 e 1798, as disputas de fronteiras entre Portugal e Espanha no alto rio Negro e Orinoco se tornaram relevantes para o projeto colonial. Ocorre então um importante momento

[63] Do original em inglês: *"Remarkably similar careers characterize the cunhamenas of the Rio Negro, who caused such a stir when Governor Mendonça Furtado's administration took over because they had multiple Indian wives and operated with relative autonomy.[...] The cunhamenas fought with one another, not surprisingly, and with official Indian traders for influence with the natives. Braga and Portilho, as one witness testified in 1755, "were nearly always going around competing about who was more powerful and had more wives. . . ." Competition between Braga and Lourenço Belfort, cabo of the tropa de resgates and a wealthy landowner from Maranhão of Irish descent, resulted in murder. According to Belfort, Braga and his group passed the guard Belfort had setup at the falls "by force of arms," instigated an uprising among the natives on the Rio Uaupés, and ambushed a bandeira. At one point, Belfort succeeded in capturing Braga, but could not keep him prisoner. Belfort's native allies and other men on the tropa requested that Braga be set free because he was in debt to all of them. In other words, they had all advanced goods to him in return for slaves, confirming his pervasive role in the slave trade".*

de transformações políticas, marcado sobretudo pelo consulado do Marquês de Pombal entre 1750 e 1777. Nesse período, a questão estratégica do estabelecimento de limites entre as duas potências ibéricas esteve baseada na jurisprudência dos Tratados de Madri de 1750, e de Santo Ildefonso, de 1777, ambos levando à formação de comissões binacionais de demarcação de fronteiras no Noroeste Amazônico. Essas comissões deixariam marcas na região até o fim do século, inclusive com ações de caráter militar e científico, organizadas para o estabelecimento de mapas, reconhecimento de rios, vigilância e controle do território. No aspecto militarista e científico, destacaram-se, respectivamente, as figuras do Coronel Manoel da Gama Lobo d'Almada, funcionário das demarcações convertido em governador da Capitania do Rio Negro entre 1788 e 1799, e do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, realizador da famosa Viagem Filosófica à Amazônia setecentista.

Com a assinatura dos referidos tratados, uma das consequências para os povos indígenas foi sua fixação na região como mão de obra "livre", decorrente do emprego nesses acordos diplomáticos do princípio jurídico romano do *Uti Possidetis*, que justificava a posse a partir de quem ocupasse o território. Com isso, os indígenas se converteram nos principais "fiadores" do território "português" em suas fronteiras coloniais, sendo por isso reconhecidos posteriormente, no final do século XIX, como as "muralhas dos sertões" (FARAGE, 1991; NABUCO, 1949; SAMPAIO, 1907). Ocorre que, a partir de meados do século XVIII, a população nos povoados do rio Negro começara a diminuir acentuadamente, incentivando novos descimentos de indígenas "dos matos". As expedições para esse fim chegavam até onde se concentravam estes últimos, no alto curso dos rios, como o Uaupés, Içana, Guainía, Branco e mesmo no alto Japurá e seus afluentes Apaporis e Piraparaná.

Também com sentido geopolítico, há que se destacar nesse período uma inflexão na política indigenista. A Lei de Liberdade dos Índios de 1755, e sobretudo o Diretório dos Índios de 1757, este último válido até a publicação da Carta Régia de 1798, representaram um desdobramento político marcado pela retirada de cena da Companhia de Jesus, expulsa do Grão-Pará em 1760, e pelo fim do poder temporal das ordens religiosas sobre as populações indígenas aldeadas. De acordo com o Diretório, os antigos aldeamentos, transformados em Lugares e Vilas com denominações lusitanas, passaram ao comando dos Diretores, que concentravam em suas mãos amplos poderes; e dos Principais, chefes indígenas reconhecidos formalmente pelo Estado. Ambos, Diretores e Principais, mantinham na realidade tensas relações entre si e com o novo governo de tendência "laica", estabelecido em Barcelos, a capital da nova Capitania de São José do Rio Negro (1755-1823), vinculada ao Estado do Grão-Pará, com sede em Belém.

Os missionários carmelitas, embora com poder reduzido, contribuíram para a criação de novos aldeamentos, como os de São Joaquim, no baixo Uaupés, e São Felipe, Nossa Senhora da Guia e São Marcelino no alto Negro. Mas foi a presença militar a que mais despontou nesse período e os primeiros exemplos foram as construções, com o uso de mão de obra indígena, dos fortes militares de São Gabriel e Marabitanas em 1763 (a base de Cucuí só foi levantada por volta de 1850). Nesses destacamentos foram posicionados corpos militares que atuavam na fixação da população indígena nas povoações coloniais, tais como Barcelos, Tomar, São Gabriel, São José de Marabitanas, entre outras. Essas forças exerceriam, sobretudo, a vigilância e o controle dos nativos aldeados, inclusive para beneficiar o comércio de especiarias, e não propriamente a questão fronteiriça. Em paralelo a esses estabelecimentos e em mútua colaboração com eles, foram encaminhadas entre os anos 1755 e 1798, as já referidas comissões de limites, encabeçadas por Mendonça Furtado e João Pereira Caldas.

Destaco aqui que no Noroeste Amazônico a presença fixa dos militares declinou a partir do início do século XIX, reduzindo-se à atuação pontual de subdelegados de polícia e pequenas tropas em São Gabriel, Marabitanas e Cucuí. As comissões de limites também retornariam periodicamente à região até o século XX. Na fase posterior à independência, ocorreram as de Hilário Gurjão em 1854 e Lopes de Araújo em 1879 e no século XX, as de Boanerges Lopes de Souza e Themistocles Paes de Souza Brazil, nas décadas de 1920 e 1930. Mais recentemente, desde meados do século XX, a presença militar voltaria a se acentuar com a parceria entre a FAB e os missionários salesianos, estabelecida entre 1960 e 1980; o Projeto Calha Norte, já no final do século XX; e a implantação, no início do XXI, da Brigada Araribóia, transferida de Niterói para São Gabriel da Cachoeira. Essas iniciativas militares sempre foram sustentadas por uma ideologia "civilizatória" e assimilacionista dos povos Aruak, Tukano e Maku, e constituíram uma longa, - mas é bom que se ressalte, malograda -, tentativa de transformação dos indígenas em "vassalos", "semicivilizados", "caboclos", "mamelucos", para finalmente torná-los "brancos" (BRAZIL, 1938; BUCHILLET, 1991; CERQUEIRA, 1928; FERREIRA, 1983; GURJÃO, 1896; MEIRA, 2006; REIS, 2006; SOUSA, 1959).

Retomo aqui o período de 1755 a 1798. Diante das informações disponíveis nas correspondências militares entre oficiais de Marabitanas e São Gabriel com Lobo d'Almada, em 1786, parece que não havia razões sólidas, naquele momento, para os temores relativos a uma possível ação militar dos espanhóis situados no Forte de Santo Agostinho, acima de Cucuí. Segundo Manoel Carvalho dos Santos, que teria acabado de chegar de San Carlos, povoado localizado nas proximidades daquele Forte, a situação dos castelhanos era bastante precária, e

os rumores sobre uma provável incursão deles pelo rio Xié, visando um ataque a Marabitanas, seria fruto de mal-entendidos de um Alferes. Assim relata Manoel:

> Em três dias que ali [em San Carlos] me demorei ouvi dos espanhóis, e de alguns desertores portugueses que por ali se acham, que estão experimentando muitas fomes, e eu observei que assim é, e que se lhe estão devendo muitos soldos, que a pólvora que tem é tão antiga que não faz o seu dever, e assim mo confirmaram os caçadores daquele Presídio; toda a guarnição militar consta de um tenente chamado Don Antonio Lopez de la Puente que comanda a Fortaleza de Santo Agostinho, um cabo Archeiro de Sargento, mais três Cabos, três soldados e dois artilheiros; tem mais em Diretores de Povoações de Índios um cabo e seis soldados e não tem canoas mais que algumas canoinhas de pesca, porque a do Comandante para se consertar mandou o dito pedir ao de Marabitanas que se lhe fizessem os pregos, que nem esses tinham, mas ainda que o espanhol mandou o ferro ainda o tenente Joaquim Manoel não lhes mandou fazer [...]. Por mais que examinei não achei nem descobri indício algum de que houvesse a novidade que participou o Alferes Basílio José de Almeida de estarem para vir os espanhóis por este rio Xié, e subirem por Marabitanas, pois até falando eu com o Principal Castelhano chamado Cucuí ou Cuidú que é o que o dito Alferes disse que fora o que mandou dizer ao [?] da Povoação a dita notícia da vinda dos Castelhanos, o tal Principal Castelhano, nem a sua gente em tal me falaram, ao mesmo tempo que eu fui visitado dele muitas vezes, e lhe ensinei remédios para um filho que tem doente de sorte que em prêmio me deu o seu bastão (ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ, [1786], códice 1064).

Apesar desses informes, Lobo d'Almada parecia continuar apreensivo quanto a possíveis ataques espanhóis, encaminhando ao seu superior João Pereira Caldas, em julho de 1786, uma ambiciosa estratégia de fortalecimento militar da fronteira. Sua avaliação da situação dos Fortes de São Gabriel e Marabitanas era de que precisavam de muitas melhorias, como ficou registrado nesse trecho de sua correspondência:

> Guarnições fracas em dois sentidos, por que são diminutas e compostas pela maior parte de muito maus soldados do país, uns que são puramente índios, outros extração ou mistura deles, gente naturalmente fugitiva, e indolente, falta de honra, de experiência e de capacidade necessária para uma Defença Gloriosa (REIS, 2006, p. 98-103, grifo nosso).

Mesmo com a ênfase na militarização da região destacada por Lobo d'Almada, com argumentos de defesa contra ameaças espanholas, o que pode ser observado nos documentos desse período, ao contrário de conflitos ibéricos, é o esforço muito grande dos colonizadores, muitas vezes sem sucesso, em fixar os indígenas nas povoações. Este fato já se revelava nas observações do primeiro Ouvidor da Capitania do Rio Negro, Lourenço Pereira da Costa, em 1761, antes das construções dos Fortes militares:

> Para que as povoações não tenham decadência, antes se façam populosas, precisa-se muito que S.M. mande praticar os descimentos tão recomendados no parágrafo 18 do Diretório, em que se cuida, ou tem cuidado muito pouco, para os quais muitos particulares ham de também concorrer com despeza contanto que se lhe concedam índios dos descidos à soldada para as suas lavouras e tráficos, no que se não ofende a liberdade dos mesmos índios; [...] Não menos se faz preciso ordenar S.M. que no caso de se acharem alguma aldeyas de índios em sítio capaz, se pratiquem os seus principais ou chefes e estando eles prontos a aceitar voluntariamente as leis de Deus e de S.M. se civilizem nas mesmas aldeyas e se conservem nelas debaixo da mesma obediência [...] Faz-se muito preciso que todos os anos se dessem mão armada nos mocambos e reconduzam os fugidos, no que mostra S.M. a extensão de seu poder e do seu respeito e se aumentam as povoações mansas e não crescerá o número dos que ainda neste rio [Negro] inquietam os aldeãos da Amoreira, nem também se aumentará o número dos que pelo rio Branco se comunicam com os holandezes que nutrem esses miseráveis com repreensíveis costumes (UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, [1761], grifo nosso)

Nota-se neste testemunho, ao contrário de preocupações de defesa contra espanhóis, a recomendação do Ouvidor em se promover a articulação dos agentes coloniais priorizando os descimentos e a repressão aos fugitivos indígenas. Tudo com o objetivo de fixa-los nas "povoações mansas", ou seja, de nativos "domesticados". Mas, como afirma Pereira da Costa no mesmo documento, as ações de repressão militar necessitavam da cooperação dos "particulares", desde que se concedessem a eles os indígenas descidos ou capturados nos mocambos, para suas "lavouras e tráficos". Ou seja, os comerciantes pagariam as despesas dos descimentos, contando com o apoio dos militares, e a mão de obra seria dividida entre todos, "sem ofender a liberdade dos mesmos índios". Com isso, os "tráficos", - o comércio de drogas dos sertões -, e as "lavouras", sobretudo de cacau, voltadas para o "mercado", estariam garantidos entre os negociantes, militares, Diretores e Principais, estes últimos os intermediários enredados na cadeia de comércio com os chamados "índios dos matos".

Passados quatorze anos desse relato do Ouvidor Pereira da Costa, o quadro social da região em 1775 foi anotado no relatório de outro Ouvidor Geral: Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio. Segundo ele, - e como já referido acima para o período anterior -, desde 1755 os povos indígenas seguiam classificados pelos agentes coloniais em "índios aldeados" e "índios do mato". Estes últimos constituíam a maioria da população, mas sem registros do seu tamanho nos documentos oficiais, senão pelos comentários genéricos de que eram muitos os "índios das selvas". Já os chamados "índios aldeados", naquele ano, somavam uma população de 6.295 indivíduos, vivendo em vinte e quatro povoações, incluindo a capital Barcelos. Em sua maioria,

advinham de grupos exogâmicos Aruak, mas também Tukano e Maku, todos "descidos" para os aldeamentos, e constantemente se escapavam das povoações, gerando muitas reclamações dos Diretores. Mas além deles, havia a população não indígena, dividida entre "livres" e "escravos", estes últimos 109 negros de origem africana. A população livre somava 529 indivíduos, de maioria "branca", parte dela, na verdade, composta de mestiços (SAMPAIO, 1823, 1907).

As comunidades indígenas aldeadas, formalmente "livres", e a escrava negra, trabalhavam ambas sob o jugo desses colonizadores, os "moradores livres". Essa nova elite de "brancos" era formada no rio Negro, segundo Sampaio, por três categorias. A primeira seriam os antigos comerciantes de escravos indígenas, que mesmo depois de abolida formalmente tal escravidão, em 1755, permaneceram nas povoações. Repito aqui as palavras de Sampaio: "[eram] inumeráveis pessoas do Pará, Maranhão e ainda de mais remotos lugares: [que] com adilatada assistência por esses Distritos foram criando raízes e estabelecendo-se". Outra categoria era constituída pelos ex-empregados das comissões de limites, chegados a partir de 1755, e que ficaram na região "casando com Indios e são na verdade as mais bem estabelecidas". O último grupo de brancos era formado por militares das guarnições de fronteiras, trazidos pelas mesmas comissões, que deram baixa nos seus serviços, e "forão os soldados cazando a maior parte com Indias" (SAMPAIO, 1907, p. 79).

Cabia a essa diminuta, mas crescente população, na sua maioria formada por comerciantes, inclusive suas autoridades religiosas, civis e militares, promoverem aqueles "descimentos" de indígenas, ou seja, transladá-los das suas malocas para as vilas coloniais a fim de aumentarem suas populações; e garantirem a permanência dos mesmos nesses aldeamentos, a qualquer custo. Essa era a ênfase específica da aplicação do Diretório dos Índios nas regiões de fronteira do rio Negro, em função da garantia do território fronteiriço. Este fator, que também ocorreria mais tarde no rio Branco, levou à prática intensiva de um novo tipo de "escambo". Tratava-se do avanço de mercadorias europeias aos chefes indígenas, em troca não só de drogas mas também de "descimentos" para as povoações, ou mesmo de transformarem suas próprias aldeias em locais "civilizados". Era uma forma adaptada do comércio de escravos do período anterior, alocando, nessa nova situação, uma parte dos indígenas no próprio rio Negro, ao invés de serem levados na sua maioria para Belém e São Luís (MEIRA, 2006). Essa política, porém, não foi tarefa fácil para os agentes coloniais, como veremos a seguir.

Em 1775, ainda pelo testemunho de Ribeiro de Sampaio, sabemos que os descimentos, ainda relacionados aos conflitos internos ao mundo indígena, estavam cada vez mais difíceis e caros para o Tesouro Real:

> O que ainda agora sucede; que os Descimentos, que actualmente se praticão, pela maior parte, são dos Indios, que não podem resistir aos seus Inimigos [indígenas] [...]. He certo, que os prêmios [mercadorias] são meios de adquirir Descimentos, e que eles se tem posto, e continua a por em execução; porem este he o menor atractivo para Homens, independentes, e leva bastante despesas á Real Fazenda, e muitas vezes inutilizadas com a fugida dos Indios Descidos [...]. Depois de creada esta Capitania estabelecida pella huma Guarnição Militar fortificada as Fronteiras, tudo isto pede obras, diligencias e expedições do Real Serviço; e tudo concorre para diminuição das Aldeas dos Indios (SAMPAIO, 1907, p. 77, grifo nosso).

Outros documentos nos revelam essa tendência de dificuldades, como a carta de 1764 do governador da Capitania do Rio Negro, Joaquim Tinoco Valente, ao governador do Grão-Pará e Maranhão Fernando da Costa de Ataíde Teive. Residente em Barcelos, relatava a intenção do comandante de São Gabriel de mandar um contingente militar ao rio Uaupés, e lá estabelecer um novo destacamento, com o argumento de que os espanhóis poderiam ocupar aquele rio. Vê-se no texto do governador da Capitania, porém, que não havia recursos para tal pedido, e deixava muito claro que o objetivo mais importante era "descer" os gentios para as povoações do rio Negro ou instalar novas "naquele sítio":

> Na carta que a V. Exa. Dei de 19 de junho de 1764 fazia atenção de hum Destacamento que o Comandante da Cachoeira Grande [de São Gabriel] me pedia de vinte homens e hú oficial para a boca do rio Guaupez [Uaupés]. A razão que o dito Comandante dá de lhe ser preciso este Destacamento hé fundada em se fazer uma casa Forte na Cachoeira no dito rio, e por este modo estabelecer uma boa harmonia e amizade com aquele gentio, prevenindo o que pode suceder, e obrigando aquela gentilidade a verdadeira obediência que devem ter à S.M., findando ao mesmo tempo o gentio que não quer ir para as povoações de baixo [à jusante] por hua, e outra parte [fixar] novas povoações naquele sítio, ficando por este modo desvanecido o projeto e ideias dos espanhóis, com que pretendem assenhorear-se das cabeceiras dos rios, a fim de nos tirarem a comunicação que no tempo presente possuímos pelas bocas dos rios Guaupez [Uaupés], Yssana [Içana] e Xié, o que fará um prejuízo notável. Assim o representa o comandante, ao qual respondi que no tempo presente não tinha tropa para conservar aquele Destacamento que me pedia e que também a carência não era de muita necessidade, que tudo se poderia ir vencendo com bons termos e que quando não pudéssemos assim vencer, obrigando-nos nos poríamos em campo como pudéssemos (UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, 1764, caixa 015, grifo nosso).

Cinco anos depois, em 1769, o mesmo governador ressalta em correspondência a Mendonça Furtado, quando este já retornara a Portugal, a implantação de povoações no rio Içana, também com argumentos geopolíticos, mas na verdade com intenções de fixação da mão de obra indígena:

> Com grande diligência tenho feito sete povoações no rio Içana, ficando distantes da nossa Fortaleza da Cachoeira [de São Gabriel] 5 dias de viagem a última, continuando-se de umas às outras dois dias, hum dia e horas, e todas povoadas com o número que mostra o mapa que em outra remeto a V. Exa. e fico na esperança de formar outra na boca do rio Uaupés distante da do Camundé dois dias de viagem, o que não faz muito gostosos aos nossos vizinhos espanhóis... (UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZOAS, 1769, caixa 015).

Novamente aqui se vislumbra os dois elementos fundamentais desse momento: o estabelecimento de "novas" povoações, com indígenas "vassalos" de Sua Majestade, e fixação dessa mão de obra no local, como base de garantia do território português. Ambos ligando os interesses geopolíticos ao controle e confinamento dos povos indígenas. Mas todos esses esforços, inclusive financeiros, não logravam o êxito esperado, senão para alguns comerciantes "particulares", que financiavam os esforços geopolíticos do governo em troca do controle da mão de obra indígena.

Vejamos, como exemplo, a situação de Barcelos. Desde 1755 convertera-se na capital da Capitania do Rio Negro. Em dez anos de sede da frente portuguesa das demarcações, - chefiada inicialmente pelo próprio irmão do Marquês de Pombal, Mendonça Furtado -, havia se transformado bastante, com a construção de palácios, armazéns e igrejas. Nesse tempo, o governador havia ali chegado com o maior contingente de militares e colonos jamais visto na região. Acompanhou-se também de arquitetos, desenhistas e outros técnicos que fizeram os primeiros levantamentos sistemáticos do Noroeste Amazônico. Com uma fachada europeia, Barcelos possuía em 1764 um contingente militar de um Capitão, um Tenente, um Alferes, quatro Sargentos, três Tambores e quarenta e um Soldados. Em 1763 tinha uma população de 579 indígenas, diminuindo no ano seguinte para 544, mesmo com um novo descimento naquele ano de 25 pessoas "do mato". Tendo produzido em 1764 oitenta e cinco arrobas de salsaparrilha, a população indígena parecia decrescer e a vila dava ares de precariedade (UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, 1764). A dificuldade dos colonos em juntar a população indígena na capital fica patente nesta carta de Joaquim Tinoco Valente:

> Esta capital [Barcelos] é a que mais precisa ser ajudada; porque inteiramente não é possível fazer habitar os índios na Povoação, nem conseguir deles o fazerem casas para poderem viver, por não terem terras que possam lavrar, vindo pernoitar as suas casas depois do fim do seu trabalho nas suas lavouras e valendo-se do indulto de fazerem roças da outra banda [do rio] para se poderem sustentar, e como estas ficam em grande longitude passam-se muitos meses que se não alcançam com a vista, e por esse modo vivem fora do Grêmio da Igreja, da verdadeira disciplina e da obediência de vassalos e vão

> continuando cada vez mais para o centro do mato, vivendo como amocambados e na doutrina de brutos, como antigamente eram [...] Os que tenho pela minha boa diligência alcançado, a estes faço praticar afim de os ajuntar; porém todos me vem com a mesma desculpa, dizendo que eles, para viverem como eu lhes peço, necessitam de terras para as suas lavouras e que nesta vila as não tem se não muito dispersas, como também para conservarem as suas casas, e não podem fazer, porque o bicho chamado cupim – que nesta terra é praga forte – traz a ruína com muita brevidade, o que certamente se verifica pelos Armazém, Alojamento, Palácio e Templo, que tudo está quase no chão, com um ruína que só se poderá remediar a poder de muito certo, cuja providência fica da parte de V. Exa., quando seja servido ordenar-me (UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, 1764, caixa 015).

Este documento, além de demonstrar aquelas precariedades, revela como o projeto colonial visava fazer dos índios "vassalos" "obedientes", "disciplinados" e "cristãos". Aparece também nele o relativo insucesso da empreitada, pois muitos nativos insistiam em se manter no "centro dos matos", "vivendo como amocambados e na doutrina de brutos". Inclusive demonstra o quanto os indígenas, mesmo os que dialogavam com a autoridade colonial, observavam a inaptidão das terras próximas a Barcelos para a agricultura, como também pela infestação de cupim, provavelmente uma consequência das derrubadas florestais feitas para a construção dos edifícios da nova capital. E levavam as suas vidas com certa autonomia, em aldeias não muito distantes de Barcelos. Assim se dava, com apoio militar, a política de fixação de indígenas nas povoações, e para efetivá-la foram gastos muitos recursos da Fazenda Real. Mesmo nessas condições, os nativos não se deixavam dominar inteiramente.

Por outro lado, o trabalho compulsório continuava a ser praticado clandestinamente, ou mesmo na "legalidade", pois que os descimentos, feitos às custas de muitas quinquilharias e bajulação, - a "boa amizade" -, dos Principais indígenas, focava na retenção dessa população nas povoações. Entretanto, o aumento demográfico das vilas era muito instável, devido às deserções, o que levava os colonizadores a promoverem "descimentos" contínuos. Segundo informações de Alexandre Rodrigues Ferreira, por exemplo, a povoação de Guia, situada no alto Negro, "em fevereiro de 1784 ainda se contavam 101 almas, quando para o mato desertaram 39 por uma e 16 por outra vez". Em São Marcelino, na foz do rio Xié, o Diretor da Povoação "viu-se tão desamparado com a total deserção dos índios, que ordenou que das povoações menos desertas se mudassem para aquela alguns índios e índias desempedidos". Ainda segundo o naturalista, os habitantes dessas povoações, submetidos inteiramente ao controle do Diretor, seriam Baniwa, Baré, Werekena e Xapuena, todos de língua Aruak (FERREIRA, 1983, p. 252).

Há outros exemplos de resistência aos "descimentos", como o testemunho feito pelo arquiteto Antonio José Landi, registrado por Alexandre Rodrigues Ferreira, de quando ainda residia em Barcelos, antes de se transferir definitivamente para Belém, onde se tornaria um rico comerciante e principal arquiteto da capital do então Estado do Grão-Pará e Rio Negro. Landi, em 1755, participara de expedição de descimentos enviada ao rio Marié, no médio rio Negro. Sua função era acompanhar o cabo Moniz, chefe da incursão destinada a "descer" o Principal Manacaçari com toda a sua gente, para as povoações do médio e baixo Negro. Manacaçari teria prometido ao cabo Moniz, de quem já era conhecido, de apoiar o descimento. Mas o Principal aprontou uma armadilha:

> Como o Moniz tinha outrora vivido com Manacaçari, não desconfiou dele, e foi dormir no corredor de sua casa, e logo pela janela Manacaçari desfechou-lhe um tiro de espingarda, ferido pelo qual caiu o Moniz da rede morto, arquejando, e ao mesmo tempo mataram o principal Jananitari, o soldado, e dois índios; os outros fugiram. Depois desse assassínio fizeram as suas danças acompanhadas das costumeiras vozerias, incendiaram as palhoças e partiram com os seus súditos (FERREIRA, 1983, p. 227-228, grifo nosso).

Além dessas contendas vingativas e fugas, houve em 1757 uma revolta indígena em Lamalonga, antigo aldeamento carmelita de Dari. Ela foi liderada pelo seu Principal de nome Domingos. Os indígenas invadiram e destruíram a casa do missionário, jogaram fora os santos óleos da Igreja, levaram os ornamentos religiosos, derrubaram a Capela Mor e incendiaram toda a povoação. Juntaram-se aos de Lamalonga, os indígenas de Poiares, outro aldeamento carmelita conhecido como Santo Ângelo de Cumaru. Reunidos, atacaram o Lugar de Moreira, antiga aldeia de Caboquena, onde queimaram a Igreja e mataram o próprio Principal Caboquena e o missionário carmelita Frei Raimundo de Santo Eliseu, e outras pessoas do local. Finalmente, rumaram para a antiga aldeia de Bararoá, depois conhecida como Tomar, onde também queimaram a povoação, depois de invadir a igreja e destruir a imagem de Santa Rosa, a padroeira do lugar. A razão dessa revolta, segundo Baena, teria sido uma vingança de Domingos contra o carmelita, em razão de lhe "haver tolhido o missionário já citado o concubinato ao sobredito Domingos, concussor das três Aldeas referidas". Ou seja, o motivo de Domingos era garantir a sua autonomia em relação as suas práticas de casamento com várias mulheres (BAENA, 1969, p. 168).

Nesse caso, houve forte represália do governo do Grão-Pará. O Governador, ao saber dos acontecimentos, envia de Belém o Capitão Miguel de Siqueira, comandando um contingente militar de cerca de cento e oitenta homens. Chegando ao seu destino:

> Faz nelles [revoltosos] supremo estrago tanto no Alto como no Baixo rio Negro, sendo o maior número pasto das espingardas, e perdendo dos seus somente um Sargento, e um Soldado [...] A Devassa, que se tirou das horríveis barbaridades, com que os Indianos em 1757 fizerão das Aldeias do rio Negro um espetáculo lastimoso digno de numerar-se entre os quadros das humanas desgraças, foi o objecto único desta congregação. A Justiça applica a Lei a três dos que levantando a labareda de tão repentino e arruido derão causa a todos os males, que depois vieram; e lavra-se o Acordão, que os condenna a forca. Arma-se o patíbulo na Aldea de Caboquena já com o predicamento de Lugar de Moreira, e nelle se cumpre a salutífera sentença (BAENA, 1969, p. 168, 170).

Outra rebelião indígena ocorreria em 1767, no povoado de Santo Antônio do Castanheiro Velho, situado próximo à foz do rio Marié, no médio Negro. Seria liderada pelo principal Cauhinaráo, e sua memória ficou registrada pelo naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, que a recolheu em sua viagem na década de 1780:

> Corria o anno de 1767, em que a dirigia [a povoação de Castanheiro Velho] o soldado Theodoro Antonio, acompanhado do camarada Joseph Romualdo, quando representou ao capitão Simão Coelho Peixoto Lobo, então comandante da fortaleza de São Gabriel, que os índios estavam revoltosos; para os comprimir expedio o dito comandante os 2 soldados Filippe da Costa, e Anastacio Serrão: continuando as desordens, de que era motor o Principal Cahuinaráo, resolveu-se o diretor a prendel-o e aos outros seus sequazes, fazendo conduzi-los presos para a fortaleza pelos 2 camaradas, que dela tinhão descido: aportarão meia légua distante da povoação, e descuidando-se de prevenir as machinações, que intentassem os índios remeiros em desagravo de seus principaes, por descuido seu acabarão às mãos d'elles [...]. Prepetrado o delito voltarão os índios à povoação, aonde o participarão aos seus amigos e parentes: resolveram-se estes a fazer o mesmo ao seu diretor e ao seu camarada: pedirão-lhe um machado com o pretexto de irem tirar mel ao mato; e apenas o entregou, foi logo morto com ele; ao soldado Joseph Romualdo matarão em um tabacal seu, onde se achava; para estas mortes cooperarão alguns que ainda vivem, como são os principais Gonçalo e Agostinho. Seguio-se ao delito a deserção dos índios, como é costume; para conseguir a sua reversão, tomou o Sr. Joaquim Tinoco Valente o expediente de fazer intimar-lhes o perdão, passando a cazar alguns soldados com as filhas dos principais em ordem a arreigar mais o affecto dos índios à povoação, e reconciliar entre si as duas parcialidades (FERREIRA, 1983, p. 150-151).

Neste testemunho, ficou registrado um dos inúmeros casos de conflitos entre Diretores e Principais, que resultaram em mortes e fugas dos indígenas aldeados. Em outra passagem de seu Diário de Viagem, Alexandre Rodrigues Ferreira registrou o ambiente de permanente

tensionamento em que os indígenas aldeados viviam naqueles anos, diante das obrigações impostas pelos Diretores e missionários:

> Basta que o diretor o advirta [ao indígena] que trate de fazer a sua casa onde more; basta que o vigário o admoeste da obrigação que tem de aprender a doutrina para se batizar; e basta enfim, que lá de si para si chegue a desconfiar de uma ação, ou de um dito, que ele não entende; ao que tudo acresce que si chega a ver que adoece ou morre algum dos companheiros, desconfia então do lugar da povoação, desconfia da qualidade do sustento, desconfia dos remédios, que lhe fazem e dos que o fazem (FERREIRA, 1983).

5.2.2 Comércio e economia da dívida no contexto do Diretório dos Índios

O Diretório dos Índios de 1757 revelava objetivos políticos e econômicos ambiciosos para o Grão-Pará, e no último parágrafo da Lei, o Governador Mendonça Furtado resumia os desígnios dela:

> Quaes são; a dilatação da Fé; a extincção do Gentilismo; a propagação do Evangelho; a civilidade dos Indios; o bem commum dos Vassallos; o augmento da Agricultura; a introducção do Commercio; e finalmente o estabelecimento, a opulencia, e a total felicidade do Estado (FURTADO, 1758, p. 95).

Como se vê, embora o escambo já ocorresse na região desde o início do século XVII, curiosamente uma de suas principais metas era a "introdução do comércio". Em termos das prioridades do governador, sigo a opinião do historiador católico José Oscar Beozzo ao analisar essa legislação:

> Basta que estes objetivos sejam lidos na ordem inversa de sua enumeração para se ter uma ideia das prioridades ali contidas. Busca-se, em primeiro lugar, o <u>estabelecimento e fortalecimento do Estado</u>, ao qual todos os outros fins estão subordinados, <u>sendo o comércio o instrumento fundamental desta política</u>, contribuindo a expansão agrícola para garanti-lo e municiá-lo (BEOZZO, 1983, p. 126, grifo nosso).

Ou seja, o que de fato almejava o governador era estabelecer regras específicas para o tráfico das drogas do sertão, coibindo os "abusos" dos negociantes, e organizando o uso da mão de obra indígena, para que os lucros e benefícios do mesmo se destinassem ao Estado (FURTADO, 1758). Os parágrafos do Diretório que tratam do comércio e da mão de obra indígena somam trinta e sete, enquanto, por exemplo, a catequese é abordada em apenas um, e a "civilidade" em dez. A promoção do comércio era de fato uma das centralidades da nova legislação. Abaixo destaco, de forma resumida, mas necessariamente extensa, alguns temas

relativos à prática do comércio, e uso da mão de obra indígena, tal como aparecem no texto do Diretório:

> Entre os meios, que podem conduzir qualquer Republica a huma completa felicidade, nenhum he mais efficaz, que a introdução do Commercio, porque elle enriquece os Povos, civiliza as Nações, e consequentemente constitue poderosas as Monarquias [...]. Para que os Indios destas novas Povoações logrem a solida felicidade de todos estes bens, não omitirão os Directores diligencia alguma proporcionada a introduzir nellas o Commercio, fazendo-lhes demonstrativa a grande utilidade, que lhes há de resultar de venderem pelo seu justo preço as drogas, que extrahirem dos Sertões, os frutos, que cultivarem, e todos os mais gêneros, que adquirem pelo virtuoso, e louvável meio da sua indústria, e do seu trabalho [...]. Como os Indios pela sua rusticidade, e ignorância, não podem comprehender a verdadeira, e legítima reputação dos seus gêneros [extrativos]; nem alcançar o justo preço das fazendas [mercadorias], que devem comprar para seu uso: Para se evitarem os irreparáveis dolos, que as péssimas imaginações dos Commerciantes deste Paiz tem feito inseparáveis dos seus negócios; observarão os Diretores as determinações abaixo declaradas, as quais de nenhum modo ofendem a liberdade do Commercio, por serem dirigidas ao bem comum do Estado, e á utilidade particular dos mesmos comerciantes [...]. Primeiramente haverá em todas as Povoações Pezos, e Medidas, sem as quais se não pode conservar o equilíbrio na Balança do Commercio [...] as quaes devem ser aferidas pelas respectivas Câmeras; porque deste modo, nem os Indios poderão falsificar os paneiros na diminuição dos gêneros; nem as pessoas, que comerceiam com eles experimentarão a violência de os satisfazer como alqueires não o sendo na realidade [...]. Em segundo lugar, recomendo aos ditos Diretores, que por nenhum modo consintam, que os Indios, comerceiem ao seu pleno arbítrio [...]; não poderão os Indios até segunda ordem de Sua Majestade fazer negocio algum sem a assistência dos seus Diretores para que regulando este racionalmente o preço dos frutos, e o valor das fazendas, sejam recíprocas as utilidades entre huns, e outros comerciantes [...]. Não consentirão os Diretores, que eles [os Indígenas] comutem os seus gêneros por fazendas [mercadorias] que lhe não sejam úteis [...] e muito menos a aguardente que neste Estado he o siminario das maiores iniquidades, perturbações, e desordens [...]. Ordeno aos meus Diretores debaixo das penas cominadas no § 89, que nem por si, nem por interposta pessoa, possão pessoalmente comprar aos Indios os referidos gêneros, nem estipular com eles directa, ou indirectamente negócio, ou contrato algum por mais racionável, e justo, que pareça [...]. Haverá em todas as povoações hum livro, chamado do Commercio, rubricado pelo Provedor da Fazenda Real, no qual os Diretores mandarão lançar pelos escrivães da Câmera, ou do público, e na falta destes pelos Mestres das Escolas, assim os frutos, e gêneros, que se venderão, como as fazendas por que se comutarão; explicando-se a reputação destas, e o preço daquelas [...]. Não podendo duvidar-se, que entre os ramos do negocio que se constitue o commercio deste Estado, nenhum he mais importante, nem mais útil, que o do Sertão; o qual não só consiste na extração das próprias Drogas, que nelle produz a natureza; mas nas feitorias de manteigas de tartaruga, salgas de peixe, óleo de cupaiva, azeite de andiroba, e de outros muitos gêneros de que he abundante o Paiz [...]. Para animar os ditos Indios a frequentar gostosamente o interessante commercio do Sertão, lhes explicarão os Diretores, que daqui por diante toda a utilidade, que resultar do seu trabalho, se distribuirá entre eles mesmos; correspondendo a cada hum o interesse à proporção do mesmo trabalho [...].

> Chamarão [os Diretores] á sua presença todos os Principais, e mais Indios de que constar a Povoação: E achando que todos eles desejão ir ao negocio do Sertão, os nomearão juntamente com os Principais [...]. Mas como não seria justo, que os Principais, Capitães Mores, Sargentos Mores, e mais Officiais, de que se compõe o governo das Povoações [...] se reduzissem ao abatimento de se precisarem a ir pessoalmente á extração das drogas do Sertão; poderão os ditos Principais mandar nas Canoas, que forem ao dito negocio seis Indios por sua conta, não havendo mais que dois Principais na Povoação: E excedendo este número poderão mandar quatro Indios cada hum; os Capitães móres, Sargentos móres quatro; e os mais Officiais dois [...] e querendo os ditos Principais, Capitães móres, e Sargentos móres, voluntariamente ir com os Indios, que se lhes distribuírem, à extração daquelas drogas, o poderão fazer alternativamente, ficando sempre metade dos Officiais na Povoação [...]. Tendo ensinado a experiência, que os mesmos Cabos, a quem se entregam o governo, e a direção das Canoas, devendo sustentar a fé pública deste Commercio, a tem não só diminuído, mas totalmente arruinado; porque atrahidos da utilidade própria, fazem com os mesmos Indios negócios particulares; bastando só esta circunstancia para os constituir dolosos, e iníquos; terão grande cuidado os Diretores em que as Câmeras, e os Principaes só nomeiem para Cabos das referidas Canoas aquellas pessoas que forem de conhecida fidelidade, inteireza, honra, e verdade (FURTADO, 1758, p. 36-58).

Observamos na Lei a referência explícita às más práticas de comércio dos Cabos das Canoas e dos negociantes particulares, "iníquos" diante da "rusticidade e ignorância" dos indígenas em relação aos preços dos produtos extrativos e das mercadorias, ainda por cima fazendo uso da cachaça como fator de indução de "perturbações". Por outro lado, este documento nos revela que a rusticidade dos indígenas poderia ser relativizada, pois estes também burlavam o peso de seus produtos, certamente porque estavam conscientes que os comerciantes, inclusive com aval dos Diretores, também os enganavam nos preços das mercadorias. O perfil desses Diretores foi descrito pelo Ouvidor Sampaio, após vinte anos de vigência do Diretório, da seguinte forma:

> Encontra, além disso, aquella execução [do Diretório] dous quase invencíveis escolhos; a ignorância, e a ambição da maior parte dos Diretores das Povoações. Como são muitos e os lucros pouco avantajosos não se podem achar Homens para todos com os requisitos necessários. Um Homem pobre, a quem se dá huma Directoria, cuida em se aproveitar da ocasião de remediar as suas necessidades. A este objeto se encaminhão todas as suas fadigas. Cumprem as obrigações do seu cargo para que se não diga que faltam a ellas, e como por um modo aparente, e pallido para encobrirem as suas grandes fraudes, que nem sempre he fácil descobrirem-se (SAMPAIO, 1907, p. 74).

Observando novamente o texto do Diretório, transparece claramente em sua narrativa que foi elaborado a partir das experiências enfrentadas no cotidiano do processo colonial. O governador Mendonça Furtado, seu autor, levou algum tempo, já no Grão-Pará, inclusive em

Barcelos, para elaborá-lo, e certamente o fez baseado nas suas observações, e sob a compressão da realidade sociopolítica da Colônia, como nos apontam os estudos recentes feitos por Mauro Coelho e José Alves de Souza Junior (COELHO, 2016; SOUZA JUNIOR, 2009). O poderoso irmão do Marquês de Pombal, ao identificar os graves problemas da região, procurou tratá-los pelo fortalecimento da figura do Diretor e pela "tutela" deste sobre os indígenas. Pelo menos no caso do rio Negro, o testemunho do Ouvidor Sampaio parece indicar que ali, - no perfil dos Diretores -, estava o "pecado original" do novo sistema jurídico-político.

Vemos no relatório do Ouvidor que o papel oficial dos Diretores e Principais nem sempre foi cumprido a contento, e geralmente eram muito bem fraudados. Mas, lícita ou ilicitamente, como descrito acima, conseguiam promover os descimentos e exercer o controle sobre a população indígena com o apoio dos militares, inclusive com as justificativas geopolíticas. Outro aspecto relevante da lei, que também não teria prosperado como desejado, dizia respeito ao caráter "civilizador" da atividade comercial, pregada e recomendada como forte justificativa de assédio aos chamados "índios do mato", desde que fosse realizada diferentemente das práticas anteriores dos missionários e negociantes privados. Ou seja, o impulso "oficial" ao comércio reconhecia o já existente, mas o considerava, para os novos interesses do Estado, "arruinado". Isto porque ele ocorreria em benefício dos comerciantes particulares e dos missionários Carmelitas, a pequena elite colonial já estabelecida no rio Negro, e que sabia muito bem controlar o sistema e burlá-lo a seu favor. Nesse ponto também o Diretório parece não ter tido pleno sucesso, pois na sua essência, essa estrutura não mudaria, e ganharia, isto sim, novos contornos a partir de 1755, com um crescimento no número de comerciantes, advindos sobretudo dos corpos militares e pelo envolvimento "ilegal" dos Diretores e Principais seus aliados nas atividades comerciais.

Acredito que as preocupações luso-espanholas que resultaram nos tratados acima referidos, e a promulgação do Diretório, tiveram impactos específicos no Noroeste Amazônico, que foram além da transformação dos indígenas em súditos formais do Rei de Portugal. O projeto colonial, a fim de cumprir seu objetivo de controle territorial, e com a redução do poder dos missionários carmelitas, apelou para um incremento da presença militar, e contou com a colaboração crescente dos comerciantes "particulares", associados aos poderosos Diretores das novas povoações. Os impactos também resultaram, pelas mesmas questões geopolíticas, na maior fixação da população indígena no próprio território dos Aruak, Tukano e Maku, tanto pelos descimentos para os povoados coloniais do médio e baixo rio Negro, quanto pela correspondente reação indígena a eles, através da recusa de alguns grupos em abandonarem suas malocas e de outros, pelas fugas e formação de "mocambos".

Mas os nativos aldeados continuavam a servir como mão de obra "livre" para os "negócios" dos sertões, tanto no extrativismo da salsaparrilha e de outros produtos; na construção dos fortes militares; no transporte das embarcações das Comissões; como guias e remeiros; e de forma secundária, já nas últimas décadas do século XVIII, também na agricultura, tanto pela produção de farinha de mandioca para consumo local, quanto pela de anil, café e cacau, com alguma relevância para exportação nos anos finais deste século. Em todas essas atividades, fortaleceu-se a rede hierárquica de dominação entre a pequena elite "branca", de um lado, e os "índios do mato", de outro. No Noroeste Amazônico, creio eu, o incremento do comércio pelo Diretório promoveu ainda mais e de forma duradoura a economia da dívida, o seja, o sistema de aviamento.

5.2.3 A estruturação do sistema de aviamento

No século XVIII, as práticas de aviamento se conformavam e se espraiavam não somente no Noroeste Amazônico, mas também em outras partes da Amazônia, inclusive chegando até a Província de Maynas, colônia de Espanha, mais especificamente nos rios Napo e Putumayo, neste último envolvendo comerciantes Siona, um grupo Tukano ocidental. Segundo o estudo de Cipolleti, baseado nas fontes jesuítas e franciscanas do início do século XVIII:

> De acuerdo a algunas informaciones, los Siona se especializaron durante el siglo XVIII en la venta de indígenas, que capturaban exclusivamente con el fin de venderlos a los portugueses. Esta posibilidad abrió las puertas a las luchas interétnicas, las que 'se originan unas veces para coger mujeres ó esclavos que los sirvan y puedan vender á otros, como hacían antiguamente los Omaguas y hoy hacen los Seonas del Putumayo' [...]. Según informaciones de los franciscanos, quienes tenían varias missiones en el río Putumayo, los Siona raptaban jóvenes de los grupos enemigos, a fin de cambiarlos a los portugueses por arcabuces[...]. El modo em que los esclavistas establecían contactos con las etnias para que los proveyeron e esclavos, y las guerras interétnicas que originaban, fueron comentados expressivamente por Cisneros, Procurador de la Orden Franciscana. Luego de establecer contactos con los caciques de las missiones, los esclavistas les entregaban herramientas (como adelanto del negocio) a cambio de cautivos, que aquellos obtenían atacando a grupos del hinterland (CIPOLLETI, 1995, p. 555, 563, grifo nosso).

Tanto em Maynas quanto nos rios Japurá e Negro, os negociantes de Belém faziam a permuta de escravos em troca do avanço de mercadorias industrializadas da Europa proto-capitalista, - que incluía também a cachaça produzida nos arredores de Belém. Os pagamentos eram feitos à crédito, gerando não somente uma dívida junto aos fornecedores indígenas, que era paga com escravos utilizados nas plantações e demais serviços das colônias do Suriname

holandês, e do Grão-Pará português. Estabelecia-se também um vínculo, inclusive de parentesco, entre os negociantes do Pará e os "fregueses" indígenas. Cabe lembrar aqui que tais dívidas também eram pagas com os produtos nativos da floresta, fornecidos pela mesma rede de comércio, desde a sua extração nos sertões até o transporte para os principais portos exportadores de Suriname, São Luís e Belém (CIPOLETI, 1995; DANIEL, 2004; DREYFUS, 1993; FARAGE, 1991; GUMILLA, 1741; LOSADA, 1990; SOMMER, 2005; SWEET, 1974; VIEIRA, 1997; WRIGHT, 1991).

Este não foi um fenômeno incomum. Como afirma Alfredo Bosi, o processo colonial "não se esgota no seu efeito modernizante de eventual propulsor do capitalismo mundial; quando estimulado, aciona ou reinventa regimes arcaicos de trabalho, começando pelo extermínio ou a escravidão dos nativos nas áreas de maior interesse econômico" (BOSI, 1992, p. 20). Lembremos aqui que a Amazônia não era, na América portuguesa, uma área "de maior interesse econômico", e sim uma região periférica, e isolada, como nos informa Celso Furtado:

> No norte estavam os dois centros autônomos do Maranhão e do Pará. Este último vivia exclusivamente da economia extrativa florestal organizada pelos jesuítas com base na exploração da mão de obra indígena [...]. O Maranhão, se bem constituísse um sistema autônomo, articulava-se com a região açucareira através da periferia pecuária. Dessa forma, apenas o Pará existia como um núcleo totalmente isolado (FURTADO, 2007, p. 138-139).

Além disso, neste "núcleo isolado" e periférico, mais do que nas demais regiões da América portuguesa, os colonizadores, inclusive os burocratas do governo, eram gente "descredenciada" em Portugal, um país cuja pequena população mal dava conta de controlar o sistema açucareiro que o sustentava, diante da concorrência holandesa. Isto, mesmo durante o chamado período pombalino, em que a região ganhou alguma relevância econômica e geopolítica. Tais aspectos ficaram evidenciados ainda no século XVII, em 1654, pelas palavras de Antônio Vieira ao Rei, informando que:

> Tudo neste Estado tem destruído a demasiada cobiça dos que governam, e ainda depois de tão acabado não acabam de continuar os meios de mais o consumir. O Maranhão e o Pará é uma Rochela de Portugal,[64] e uma conquista por conquistar, e uma terra onde V. M. é nomeado mas não obedecido (VIEIRA, 1997, p. 173).

[64] A cidade e o porto de La Rochelle, na costa atlântica francesa, foi um centro de resistência dos huguenotes contra o poder do Rei da França (VIEIRA 1997, p. 173).

O historiador britânico Robert Southey destacou essas características, - obviamente com os valores do início do século XIX -, dos primeiros colonizadores do Estado do Maranhão e Grão-Pará, a maioria deles estabelecida em São Luís e Belém, de onde partiam ou enviavam suas Tropas para as longas expedições aos sertões:

> Mas no Maranhão e no Pará [em comparação com as capitanias do Brasil] achava-se o povo [colonos] quase na condição de matutos, afastado da vida civilizada nos seus hábitos e costumes, e mais ainda nos sentimentos, aproximando-se em tudo do estado selvagem. Os governantes raras vezes eram melhores do que eles, sendo o mando tão pouco para desejar-se nestas regiões, que homens de influência o não queriam, ou, se o aceitavam, era meramente como degrau para melhor coisa (SOUTHEY, 1965, v. 4, p. 105).

Já vimos acima, no relatório do Ouvidor Ribeiro de Sampaio, o perfil dos Diretores de Povoações sob o regime do Diretório. No mesmo texto, ao diagnosticar a evolução histórica do tráfico de escravos, desde antes da lei de liberdade dos índios de 1755, recomendava medidas ao Diretor de Barcelos bastante reveladoras de como a economia da dívida estava ali estabelecida:

> Era permitida [antes de 1755] a escravidão dos Indios, em certos casos, e debaixo de várias condições, que tudo fraudava a Impudência, a Desumanidade, e a barbara Ambição. Achavam-se por esta causa os Sertões abertos. Havia negociantes de escravos; estabeleciam-se, para melhor facilitarem o seu infame commercio, nas Aldeias dos Principais [caciques] mais poderosos, com os quais faziam tratados para aquelle commercio. Os escravos eram comprados a fazendas [mercadorias]. Para os principais adquirirem escravo, hiam fazer guerra a outros [povos] menos potentes, outras vezes para comprarem ou pagarem as fazendas [mercadorias que já haviam recebido adiantado], davão os Orfãos de sua própria Nação ou vassalos [cativos de guerras tradicionais] que conservavão menos afecto [...]. O lucroso commercio dos escravos atrahira a esta Capitania [do rio Negro] innumeraveis pessoas do Pará, Maranhão, e ainda de mais remotos logares: com a dilatada assistencia por estes Distritos forão creando raízes estabelecendo-se; extincta a escravidão [em 1755], e creada esta Capitania, hua grande parte daqueles negociantes ficarão pelas novas Povoações [...]. Recommendo muito ao actual Diretor [de Barcelos], e aos que lhe sucederem, que vigiem com o mais incansável desvelo, sobre os pagamentos [feitos a crédito] dos Indios aplicados ao serviço dos Particulares, observando a qualidade dos gêneros em que lhe são feitos [os pagamentos] e o preço porque lhes descontão [em função do adiantamento] não consentindo que sejam immoderados; e proibindo inteiramente os gêneros inúteis, como Berimbáos, etc. (SAMPAIO, 1907, p. 76, 79, 84, grifo nosso).

Como podemos perceber, este modelo "arcaico" de comércio envolvendo tropas oficiais, negociantes particulares, - os *cunhamenas* -, e intermediários indígenas que "vendiam" escravos

em troca de mercadorias industriais, que já vinha sendo feito com os Aruak pelos comerciantes Caribe na rota holandesa do Orinoco e Essequibo, foi repetida e ampliada pelos colonizadores do Pará no Noroeste Amazônico desde 1650 e mais acentuadamente a partir da década de 1740. Mesmo diante das mudanças que ocorreriam na política indigenista a partir de 1757, com a implantação do Diretório dos Índios, essas práticas comerciais continuariam para além do final do século XVIII. O *modus operandi* do tráfico realizado pelas Tropas e particulares seguia o mesmo modelo de comércio que seria definido no século XX como "sistema de aviamento". Este modelo se "infiltrou" no antigo escambo indígena, mas diferenciou-se dele porque estabeleceu um novo valor aos cativos de guerra tradicionais, a saber, o das mercadorias europeias, ou seja, o valor de troca peculiar ao sistema capitalista mercantil; e os frutos do comércio se destinavam prioritariamente a mercados externos ao Noroeste Amazônico.

Sintetizando, entre aproximadamente 1640 e 1798, o processo colonial reduziu drasticamente a população indígena do Noroeste Amazônico, como decorrência das Tropas de Resgates, das epidemias devastadoras de varíola e sarampo, e do comércio de escravos. Este último, - o comércio de escravos -, combinado com o das drogas dos sertões, já estava caracterizado pelo *modus operandi* do sistema de aviamento, e foi naquele contexto inicial da colonização, hegemonizado pelo poder das missões religiosas, principalmente Jesuítas e, no caso do Noroeste Amazônico, pela forte presença dos Carmelitas, que esse sistema foi gestado, sobretudo pelas mãos dos negociantes privados. Os testemunhos de Vieira, abonados pela análise posterior de Southey, como também os de Ribeiro de Sampaio, já citados, nos revelam que os colonos no Grão-Pará, tanto portugueses quanto mestiços e *mazombos* (filhos de europeus nascidos na colônia); e tanto agentes civis do governo quanto militares, não respeitavam a legislação régia, inclusive quanto as práticas dos "resgates", tanto de cativos como de drogas, feitas todas através da rede de escambo indígena pré-existente.

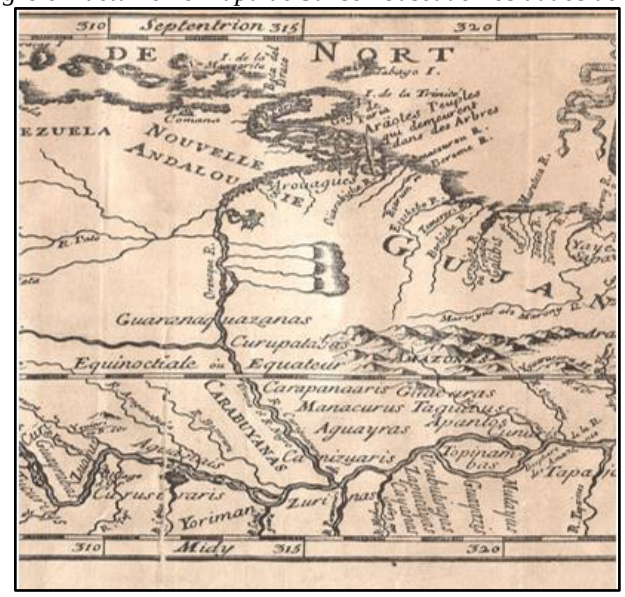
Como resultado do tráfico de escravos anterior a 1755 e das constantes epidemias, a paisagem social do Noroeste Amazônico na segunda metade do XVIII era caracterizada por uma acentuada diminuição da população indígena aldeada. Doravante, a articulação de novos e continuados descimentos pelo aumento das ações estatais através da militarização das fronteiras, foram incapazes, entretanto, de resolver plenamente os empenhos geopolíticos lusos. Foi nesse contexto que o estímulo à produção extrativa e ao comércio, priorizados pelo Diretório dos Índios, fortaleceu ainda mais o escambo entre as povoações coloniais e as malocas distantes, os dois polos de trocas. Compostos majoritariamente por indígenas, as duas pontas do comércio tinham suas divisões e conflitos próprios. Os Principais indígenas alcançavam seus interesses comerciais, principalmente os de obter mercadorias europeias e de usá-las para

obtenção de poder e prestígio junto aos outros grupos, muitos dos quais "descidos" compulsoriamente. Por outro lado, nessa hierarquia das relações de escambo, o poder maior de dominação se concentrava na nova minoria "branca", formada amplamente pelos próprios Diretores, militares, e comerciantes particulares.

Se a ação colonial, com o regime pombalino, conseguia estabelecer as povoações e aldeamentos com largas despesas em mercadorias, fixando nelas parte da mão de obra indígena, somente o fazia saltando muitos obstáculos. O principal deles era a reação dos indígenas, que procuravam manter, dentro das possibilidades abertas pelo regime, como as fugas, seus modos próprios de vida. Os Principais indígenas e "sua gente" aldeada, intermediários no comércio das drogas, e os comerciantes "brancos" que os financiavam, muitos deles, chamados *cunhamenas* pelos indígenas, pelos vínculos de parentesco via casamentos com as filhas dos chefes nativos, eram os únicos que obtinham algumas vantagens econômicas e políticas, inclusive burlando a legislação. Considerando as dificuldades e arbitrariedades impostas pelos agentes coloniais, a atitude dos Principais poderia também ser interpretada como uma outra forma de resistência ao colonialismo, nesse caso participando do próprio sistema de comércio baseado na economia da dívida e no trabalho compulsório, mas garantindo a sobrevivência de parte significativa daqueles grupos indígenas aldeados, que mantinham vivas suas relações com os demais grupos em "isolamento voluntário".

5.3 IMAGENS DA COLONIZAÇÃO

Mapa 6: *Rio Negro em detalhe no mapa de Sanson baseado nos dados de Acuña, em 1680*



Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Mapa 7: *Rio Negro em detalhe do mapa de Samuel Fritz do final do século XVII*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

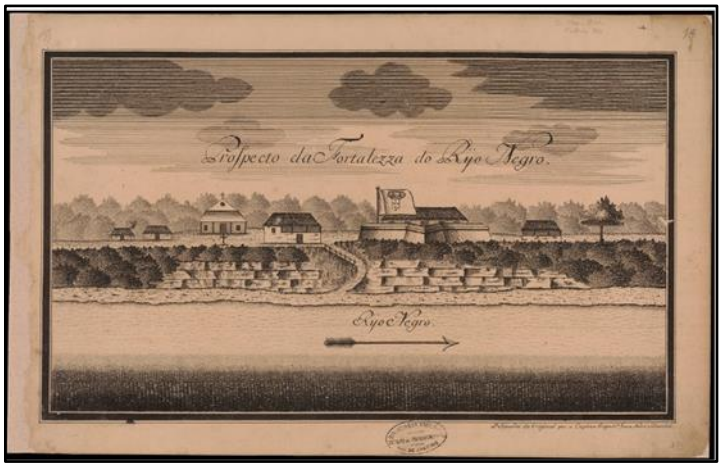
Mapa 8: *Rio Negro e o canal Cassiquiari descoberto em 1743, em detalhe de mapa de La Condamine - 1744*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 6: *Prospecto da cidade de Belém em 1753*

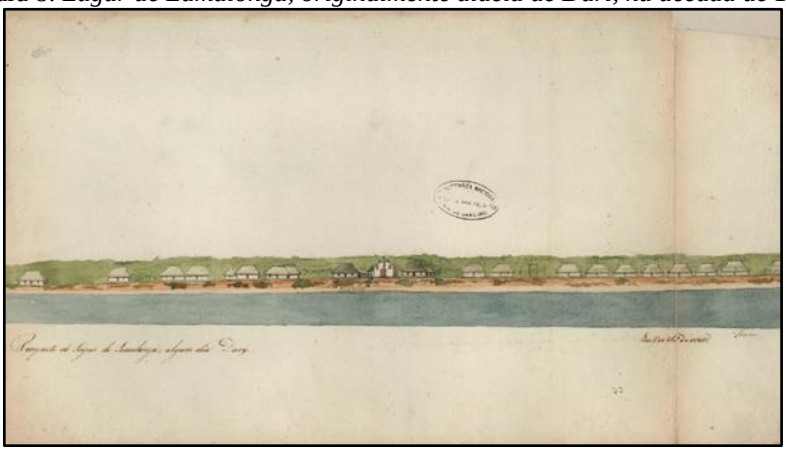
Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 7: *Prospecto do forte da barra do rio Negro, elevado em 1669, hoje Manaus, por André Schwebel, em 1753*



Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 8: *Lugar de Lamalonga, originalmente aldeia de Dari, na década de 1780*

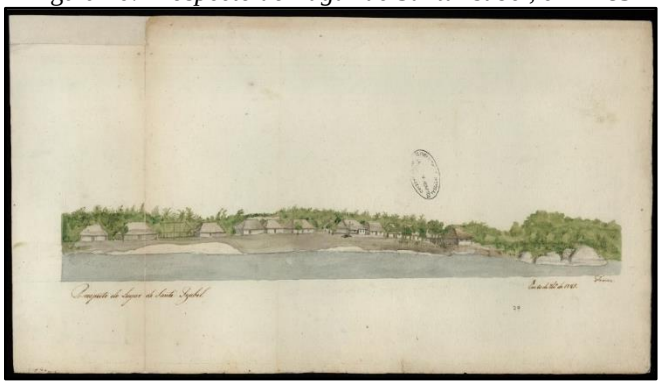


Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 9: *Lugar de Nossa Senhora de Loreto de Maçarabi, década de 1780*

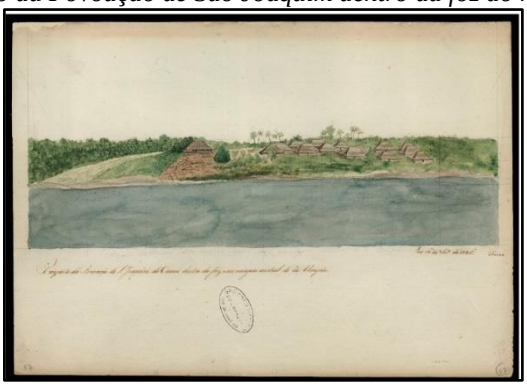
Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 10: *Prospecto do Lugar de Santa Isabel, em 1785*



Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 11: *Prospecto da Povoação de São Joaquim dentro da foz do rio Uaupés, em 1786*



Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 12: *Prospecto de Thomar, antiga aldeia de Bararoá, em 1785*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

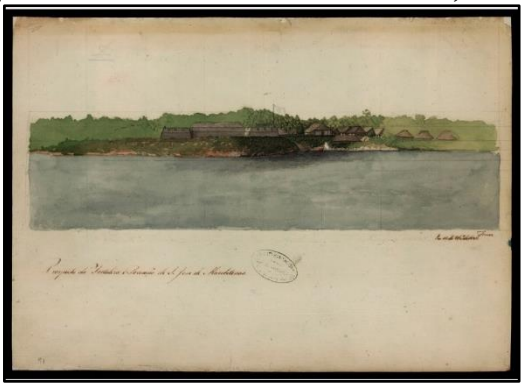
Figura 13: *Arraial português na cachoeira do rio Xié, c.1785*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 14: *Vista do rio Içana, c.1785*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 15: *Forte de São Jose´de Marabitanas, em 1785*

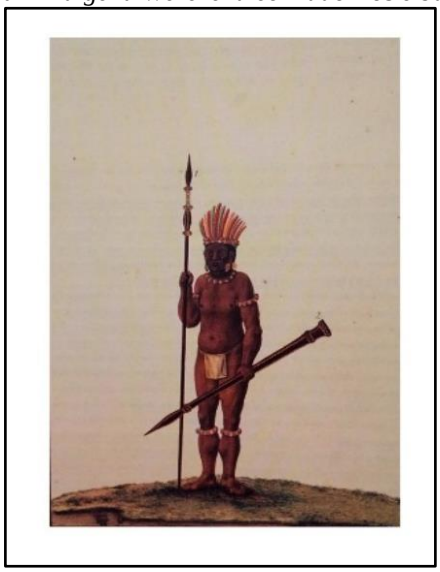


Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Mapa 9: *Mapa do Noroeste Amazônico do final do século XVIII, feito pelo matemático da Comissão de Demarcações, Joaquim Vitório da Costa, posteriormente governador da Capitania do Rio Negro*

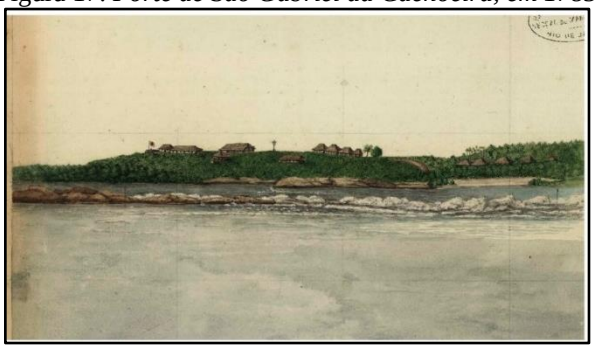
Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 16: *Desenho de um indígena Werekena com adornos e bastão de mando, c.1785*



Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 17: *Forte de São Gabriel da Cachoeira, em 1785*



Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 18: *Prospecto da Vila de Barcelos, capital da Capitania do Rio Negro, em 1784*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

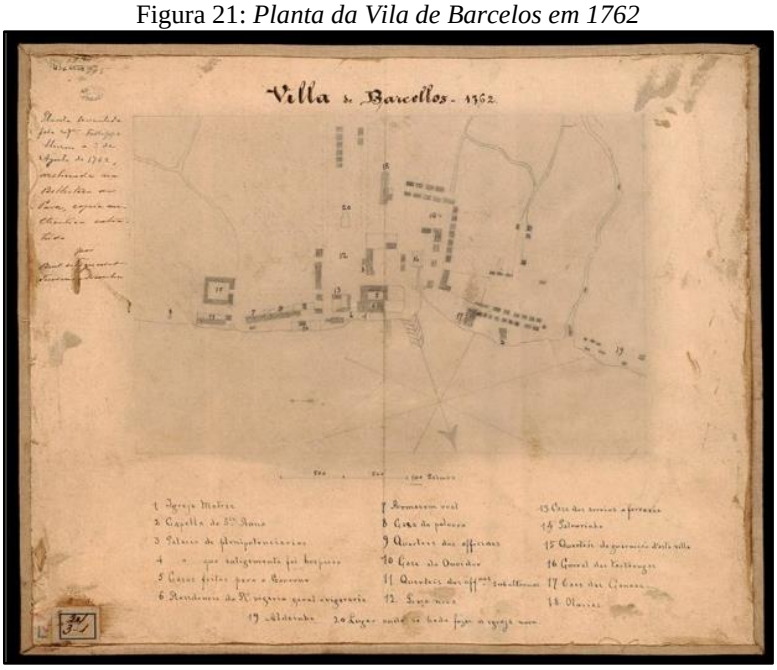
Figura 19: *Prospecto do Lugar de Caldas, no rio Cauaboris, em 1784*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 20: *Lugara de Carvoeiro, antiga aldeia de Aracari, c.1785*

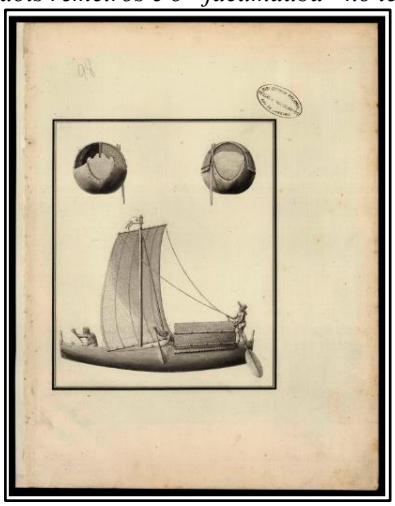
Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 21: *Planta da Vila de Barcelos em 1762*



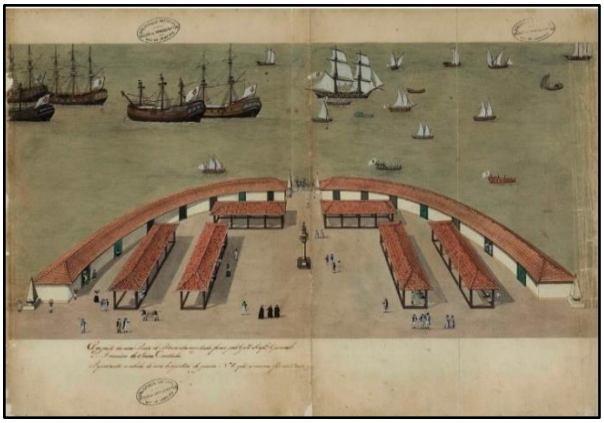
Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 22: *Embarcação a remo e à vela utilizada nas navegações entre Belém e os sertões amazônicos, com três indígenas, dois remeiros e o "jacumaúba" no leme, c.1785*



Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 23: *Praça do Pelourinho da cidade de Belém, capital do Grão-Pará, e vista para a baía do Guajará, c.1785*

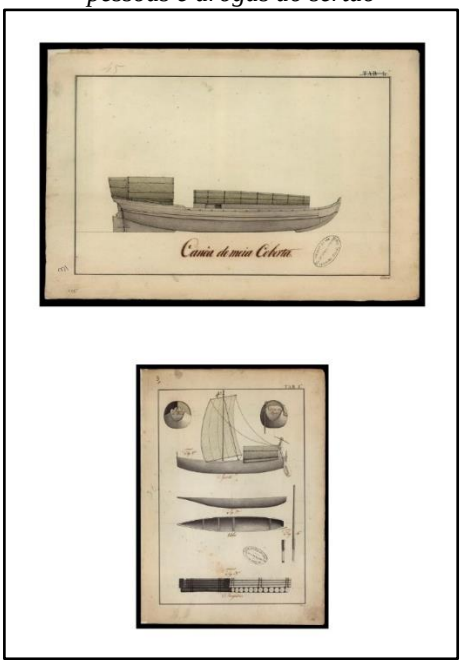


Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 24: *Desenho do Urucu, utilizado como corante, c.1785*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 25: *Modelos de canoas e embarcações utilizadas nas navegações amazônicas, para transporte de pessoas e drogas do sertão*



Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 26: *Desenho da Andiroba, c.1785*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 27: *Desenho do Cacau, c.1785*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 28: *Desenho da Castanha do Pará, c.1785*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

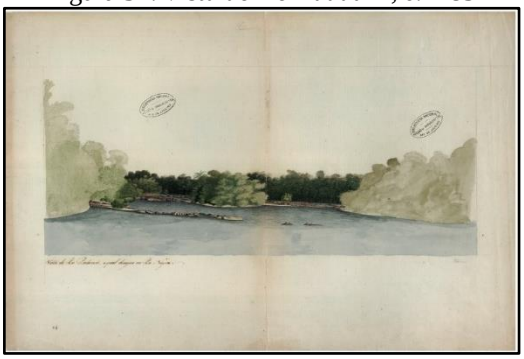
Figura 29: *Desenhos da salsaparrilha, cuja raiz era usada como remédio, c.1785*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 30: *Desenho da Sorva, c.1785*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 31: *Vista do rio Padauiri, c.1785*



Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Figura 32: *Indígenas fabricando manteiga de tartaruga, c.1785*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

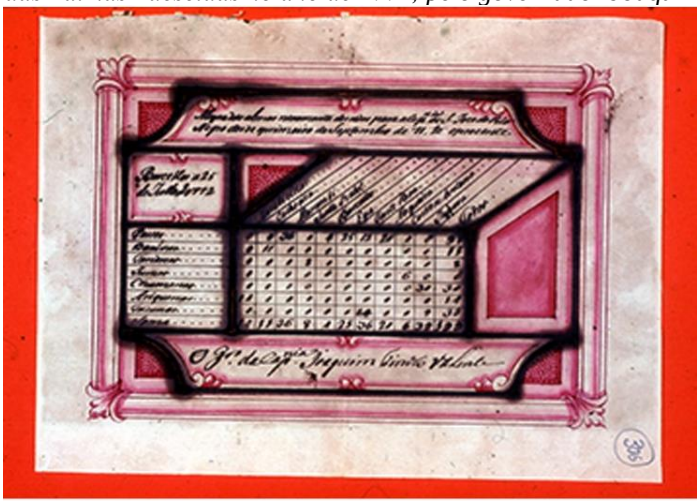
Mapa 10: *Trecho do rio Negro e Amazonas entre Barcelos e Óbidos, pontos estratégicos de comércio e navegação, c.1780*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Mapa 11: *Mapas de campo feitos por Manoel da Gama Lobo D'Almada das regiões do alto rio Negro, Japurá e alto Orinoco, c.1790*

Fonte: Acervo do Arquivo Público do Estado do Pará

Mapa 12: *Mapa das "almas" descidas no ano de 1772, pelo governador Joaquim Tinoco Valente*

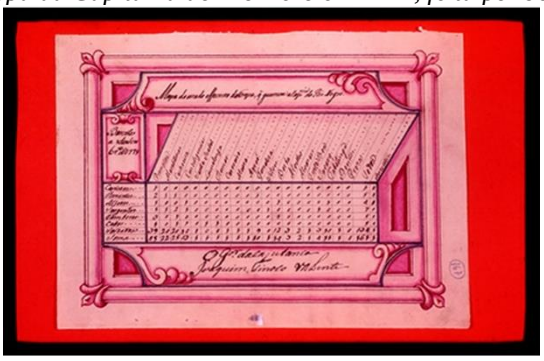


Fonte: Acervo do Arquivo Público do Estado do Pará

Mapa 13: *Mapa com resumo dos negócios do sertão feito em 1764 por Lourenço Pereira da Costa*

Fonte: Acervo do Arquivo Público do Estado do Pará

Mapa 14: *Mapa da Tropa da Capitania do Rio Nero em 1771, feita por Joaquim Tinoco Valente*

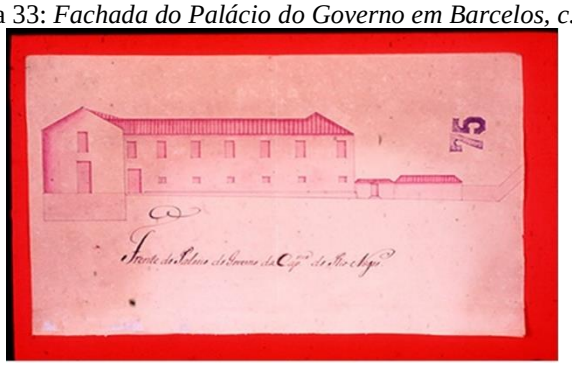


Fonte: Acervo do Arquivo Público do Estado do Pará

Mapa 15: *Mapa de indígenas "descidos" do mato no ano de 1764, por Lourenço Pereira da Costa*

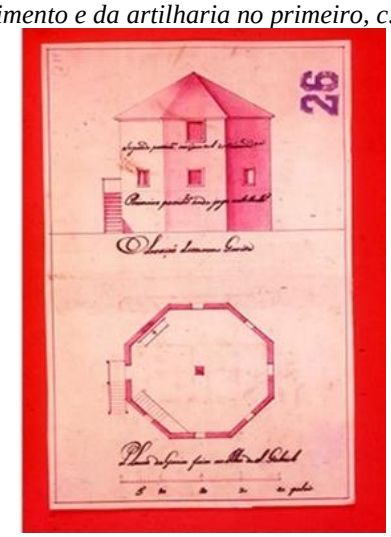
Fonte: Acervo do Arquivo Público do Estado do Pará

Figura 33: *Fachada do Palácio do Governo em Barcelos, c.1764*



Fonte: Acervo do Arquivo Público do Estado do Pará

Figura 34: *Planta da Guarita Militar feita na ilha de São Gabriel, com quartel do comandante no segundo pavimento e da artilharia no primeiro, c.1764*



Fonte: Acervo do Arquivo Público do Estado do Pará

6. A CONSOLIDAÇÃO DO SISTEMA DE AVIAMENTO, 1798-1950

> Aqui, estamos no auge da estação da goma elástica; só se fala disto, só se pensa nisto. A goma elástica é a riqueza e a ruína do rio Negro. O que as perseguições e as exigências dos governadores de outrora, das autoridades que os sucederam, não conseguiram fazer, a goma elástica o fez: *quod non fecerunt barbari fecerunt Barberini*. É a ela, e a ninguém mais, que se deve atribuir o estado atual do Alto e Baixo rio Negro, a decadência rápida e irremediável dos seus povoados, outrora tão florescentes e prósperos, o abandono de toda cultura, descuidada hoje por um trabalho de poucos meses, onde encontram um interesse fictício e mais fácil, do que no trabalho da terra (STRADELLI, 1990)

6.1 DA COLÔNIA AO IMPÉRIO: TEMPOS TURBULENTOS

6.1.1 Refluxo das ações estatais

Em plena virada do século XVIII para o XIX, no ano de 1792, a rainha de Portugal Dona Maria I afastara-se, por motivos de saúde, dos negócios de Estado, transferindo-os ao Príncipe Dom João, que permaneceria no poder, na condição de Regente, até 1816. A família real, tendo sido forçada a abandonar o Reino pelas forças de Napoleão Bonaparte em 1807, se estabeleceu no Rio de Janeiro. Em razão desses acontecimentos, a situação política da metrópole tornara-se ainda mais frágil, se comparada ao reinado de Dom José I, morto em 1777. Em termos econômicos, com a queda acentuada da produção aurífera em Minas Gerais, Portugal vivia uma crise aguda, passando definitivamente a se submeter ao poderoso jugo do grande Império em ascensão, a Inglaterra, centro da revolução industrial e do poder mundial até o início do século XX (FURTADO, 2007).

Naquele período, o Estado do Grão-Pará e Rio Negro esteve sob o longevo comando político do governador Francisco de Souza Coutinho, entre 1790 e 1803, seguido no cargo por Marcos de Noronha e Brito, o Conde dos Arcos, de 1803 a 1806. Embora tenha havido ainda mais dois governadores até a chamada adesão do Pará à Independência, em 1823, o Estado foi basicamente dirigido por Juntas Governativas entre 1810 e 1817, e 1820 e 1823. Desde 1823, o antigo Estado do Grão-Pará tornou-se territorialmente a maior Província do Império, até ser criada, em 1850, a Província do Amazonas, balizada pela área de jurisdição da então Comarca do Alto Amazonas, sucessora da antiga Capitania do Rio Negro (REIS, 1989). Esta Capitania fora governada de 1788 a 1799 pelo Coronel Lobo d'Almada, seguido de uma Junta Governativa (1799-1801), e dos governadores José Antônio Salgado (1801-1804), José

Joaquim Vitório da Costa (1806-1818), Manuel Joaquim do Paço (1818-1822) e duas Juntas governativas entre 1822 e 1823 (SAMPAIO, 2012). A Província do Pará, à qual estava vinculada a Comarca do Alto Amazonas, teve nove Presidentes entre 1823 e 1834, seguidos pelos três Presidentes referidos como "cabanos" que exerceram o poder revolucionário no ano de 1835. Retomada a capital pelas forças imperiais em 1836, o Pará foi dirigido por mais trinta e três Presidentes até 1850 (CRUZ, 1963).

Dentre as colônias lusas, o Brasil e o Grão-Pará experimentavam, nas décadas iniciais do XIX, os primeiros passos em direção à autonomia política ocorrida em 1822, à qual o Pará aderiu em 1823. A independência política foi sucedida, porém, por numerosos conflitos políticos e sociais nas Províncias, e no caso da Amazônia, a partir de 1835 ocorreu um gravíssimo conflito que ficaria conhecido como "Cabanagem". Nas áreas mais próximas das vilas e cidades, inclusive em Belém, e nas grandes fazendas localizadas nas margens dos grandes rios, a população era formada em grande medida pelos descendentes de famílias e indivíduos de povos indígenas "descidos" desde o século anterior. Considerados "ladinos" ou "mansos", muitos deles misturados com brancos e negros, e o trabalho compulsório a que estavam submetidos, juntamente com o dos escravos de origem africana, sustentava a economia de exportação baseada no extrativismo e na agricultura.

Essa população falava o *nheengatu*, sendo o português usado apenas pelas elites brancas de Belém e das maiores vilas do interior (BESSA FREIRE, 2004). A revolução cabana emergiu em 1835 dessa massa de gente, a qual atuou de várias formas, inclusive de armas nas mãos, inicialmente associados a segmentos "brancos" nativistas, republicanos e abolicionistas, inclusive proprietários, que ao longo da rebelião foram assolados pela ação descontrolada dos rebeldes. As forças do Império foram implacáveis na repressão ao movimento, levando à morte milhares de pessoas (HARRIS, 2010; RAIOL, 1970; RICCI, 2003). Com a derrocada dessas revoluções, com forte repressão e apoio bélico inglês, em meados do século XIX unificou-se e consolidou-se o Império do Brasil, quando é coroado o Imperador Pedro II.

Desse contexto político geral, cabe destacar aqui dois aspectos: o primeiro é que no período de mais de cinco décadas entre 1798 e 1850 houve um refluxo das ações estatais nos sertões do rio Negro; o segundo, muito importante, é que a esse refluxo se contrapôs uma maior presença de comerciantes privados, que atuavam à margem das leis, e cujas práticas de violência se tornaram cada vez mais frequentes e profundas. O sistema de aviamento se renovava rapidamente, pois a grande maioria dos pequenos e médios comerciantes, conhecidos como regatões, se articulavam aos maiores, vinculados à exportação e importação, estes sendo geralmente os dirigentes políticos da Capitania do Rio Negro. Eles eram, portanto, os "chefes"

políticos e econômicos da região, como também os "cabeças" da cadeia hierárquica do aviamento.

Ao longo da primeira metade do século XIX, tendo como pano de fundo as transformações político-administrativas, as populações indígenas do Noroeste Amazônico, tanto as "reduzidas" nas povoações coloniais quanto as residentes "nos matos", viveram esse tempo de refluxo como um momento propício para a recomposição demográfica e de suas formas de sociabilidade tradicionais, inclusive com a ocorrência de processos de etnogênese (HILL, 1996). Isto se deu sobretudo nos sertões mais distantes, como no alto Negro e seus afluentes, que ficaram "abandonados" à própria sorte, inclusive como consequência dos conflitos do processo de independência que antecederam a Cabanagem.

Cabe lembrar também que o "esfriamento" das ações estatais, no contexto acima aludido, era reforçado pela decadente economia da Amazônia. Na passagem da Colônia para o Império, pelo menos até a exploração da borracha, a região permaneceria periférica em relação aos antigos centros açucareiro e de mineração, mesmo com o declínio deste último no final do século XVIII (FURTADO, 2007). A economia do Pará, vinculada integralmente ao sistema mercantil, estava baseada sobretudo nas exportações de cacau, arroz, café, algodão e salsaparrilha (BARATA, 1915; ALDEN, 1974). Nesse sentido, não mudara muito o seu perfil econômico, no início do século XIX, em relação ao período anterior marcado pelo Diretório pombalino, senão pelo fato que neste último houve uma forte presença estatal sobre o território do Noroeste Amazônico, como visto no capítulo 5.

O fato jurídico e político "novo" foi a publicação da Carta Régia de 1798, que deu um ponto final ao regime de origem pombalina no Grão-Pará. Ela influenciaria todo o desenho da política indigenista da primeira metade do século XIX. A Carta Régia, nos seus princípios gerais, mantém muitos dos pressupostos do Diretório, sobretudo em relação à "liberdade dos índios". A novidade que traz, e que nos interessa aqui, é que a nova legislação retira de cena a tutela dos Diretores sobre o comércio com os povos indígenas "bravios", conferindo, a partir de 1798, toda a liberdade aos particulares para fazê-lo. Pelos relatos de André Fernandes de Sousa, essas "agarrações" (capturas forçadas) de indígenas começariam no governo de José Antonio Salgado (1801-1804):

> No seu governo é que se poz em prática a detestável agarração de índios nas aldeas para os serviços, que depois se fez mais odiosa por ser executada por soldados de 1ª linha, como adiante se dirá; e o peior é que ficou esta prática até agora n'aquella capitania (SOUSA, 1848, p. 474).

Outro fato político e administrativo importante desse período, ocorrido na gestão de Vitório da Costa, foi a transferência definitiva da capital da Capitania, em 1807, de Barcelos para o Lugar da Barra, ao pé do antigo Forte de São José. Esta mudança representou também a formação de um polo comercial em Barra, e o surgimento de uma nova geração de comerciantes que passariam a explorar, a partir dali, os negócios dos sertões do rio Negro, tanto nas atividades extrativistas e no cultivo de cacau, quanto na continuidade do tráfico ilegal de indígenas "dos matos", destinados ao trabalho compulsório nessas produções, como nas "fábricas" de cerâmica, de panos de algodão e de cordas de piaçaba localizadas em Barra, e nas obras de construção da nova capital, tanto de prédios públicos como privados.

6.1.2 Novos comerciantes entram em cena

Após a gestão longeva de Lobo D'Almada na última década do século anterior, a Capitania do Rio Negro ficou entregue, entre 1806 e 1818, ao governo de José Vitório da Costa, que, juntamente com seu genro, o rico comerciante de origem italiana Francisco Zani, promoviam descimentos e escravizavam indígenas em suas fazendas no *Tarumã*, próximo à Barra. O cônego André Fernandes de Sousa denunciou estes fatos em relação ao governo de Vitório da Costa ao Imperador, em sua "Notícias da Capitania do Rio Negro", publicada em 1848, após permanecer na região por 37 anos:

> Apenas tomou as rédeas do governo, desceu de Barcellos à Barra, ordenando a todos os moradores, que o quisessem seguir, que o fizessem. Muitos despovoaram Barcellos, deixando suas propriedades e estabelecimentos (que muito mal fizeram) para tentarem nova e melhor fortuna. Prohibiu que índio ou índia dalli em diante jamais servissem aos lavradores ou a outro qualquer particular, affectando assim dar mais impulso as fabricas reais; porém foi unicamente para formalizar a sua chácara no Taromã e outras dos seus genros Francisco Ricardo Zani, José Simpicio e Marcello, em que ocupou a terça parte dos índios do rio Negro, mudados de seis em seis meses; que sendo forçados nas vindas de suas povoações, lhes deixavam o regresso em seu arbítrio; e de mais a mais sem paga dos seus trabalhos (SOUSA, 1848, p. 475).

Francisco Ricardo Zani se destacara nessas atividades, tornando-se o homem mais rico da região. Natural de Livorno, na Itália, e órfão de pai, que morreu vítima das forças de Napoleão, emigrou muito jovem para a Amazônia, onde trabalhou como marinheiro e finalmente, estabeleceu-se em Barra, casando com a filha de Vitório da Costa (MARTIUS, 1992). Segundo as informações arroladas por Patrícia Sampaio, que estudou o processo de inventário de Zani, este fora o patrão de inúmeros fregueses, seus devedores nos sertões da capitania que, com sua morte, teriam ficado livres dos débitos. O patrão e aviador de Zani era

um grande comerciante português de Belém, de nome João de Araújo Roso, pai do primeiro presidente da Província do Pará. Segundo Manuel Barata, Roso foi "grande proprietário e capitalista, coronel de milícias, cavaleiro de Santiago da Espada, cavaleiro e comendador de Cristo e Fidalgo cavaleiro da casa imperial" (BARATA, 1915, p. 1).

Francisco Zani, que também era Coronel de Milícias e ciceroneara em Barra os naturalistas Spix e Martius, teria participado, segundo Sampaio, de:

> Frequentes agarrações ilegais de índios feitas nos sertões do Negro, nas primeiras décadas do século XIX [...]. O apresamento ilegal de índios seria realizado também a mando do governador da Capitania Joaquim Vitório da Costa (seu sogro!) e o 'produto' negociado entre os colonos interessados. Pela venda Zany receberia vários gêneros, especialmente 'drogas do sertão' (salsaparrilha e amarras de piaçaba) valiosas e facilmente negociáveis na praça do Pará (SAMPAIO, 2012, p. 111, grifo nosso).

Esses fatos podem ser comprovados pelo testemunho de André Fernandes de Sousa:

> Mas porque para isso [a avareza e dissimulação] precisava [Vitório da Costa] do braço de Francisco Ricardo Zani, italiano de nação, e de outros, elle mesmo lhes insinua o caminho nas temíveis e afamadas caravanas da escravatura de índios gentios e crioulos [ladinos] do rio Negro, cujo resultado é (e continuará a ser) a desolação em que jaz actualmente, subjugada e oppressa por tantos tyrannos (SOUSA, 1848, p. 478, grifo nosso).

A biografia de Zani é representativa desse quadro de crescente presença de comerciantes no rio Negro, cujas práticas se assentavam no sistema de aviamento. O Coronel Zani morreu em 1834, mas deixou "herdeiros" que continuaram a movimentar o sistema de aviamento em busca de piaçaba e borracha.

Em 1850, pelo testemunho do botânico Alfred Wallace, Barra possuía uma população aproximada de cinco mil habitantes, a maioria deles mestiços e indígenas que trabalhava para os brancos, e era o entreposto comercial mais importante da Comarca do Alto Amazonas, para onde fluíam produtos de todos os rios. Segundo o naturalista, os moradores estrangeiros da pequena cidade, como das localidades do rio Negro, "se dedicavam às atividades comerciais. [...]. Os mais civilizados moradores de Barra dedicam-se ao comércio, podendo-se dizer que não conhecem outras diversões a não ser beber e jogar, se bem que o façam em pequena escala" (WALLACE, 1979, p. 110, 114).

Pelos relatos de Wallace, o fluxo comercial seguia o seguinte roteiro: a borracha, a piaçaba e outros produtos eram "comprados" por esses comerciantes de *Barra*, de outros comerciantes/patrões que viviam no rio Negro, seus aviados. Era o caso de João Antônio de

Lima, o regatão anfitrião de Wallace na subida ao rio Negro em 1850. Este português, por sua vez, já negociava com seus fregueses indígenas e mestiços no alto Negro pelo menos desde 1835, pois segundo o naturalista, ele vivia na região "há alguns anos" e "fazia essas viagens há longo tempo", e possuía no povoado de *Nossa Senhora da Guia* duas filhas moças de mãe indígena. Wallace relata em seu diário que o "senhor Lima" fazia viagens regulares entre o alto Negro e Barra, trocando mercadorias por produtos como a salsaparrilha e a piaçaba. Na subida do rio, o regatão e o naturalista aportaram no sítio do "mestiço" de nome João Cordeiro, que era "amigo e freguês" do português. Lá permaneceram dois dias, o tempo em que Cordeiro "adquiria" mercadorias diversas disponibilizadas pelo comerciante. "Por fim – relata Wallace – depois de escolher os panos de algodão e as gazes mais vistosas, as contas, as facas, os vinhos, álcool, açúcar, manteiga e tudo mais que precisava, despediu-se de nós o senhor João, prometendo arranjar uma boa quantidade de piaçaba, salsaparrilha e outros produtos, a fim de pagar ao senhor Lima quando este estivesse regressando para Barra" (WALLACE, 1979, p. 131, grifo nosso).

Mas havia outros comerciantes além do senhor Lima no rio Negro. Em 1847, o ornitólogo William Edwards ficou hospedado em Barra na casa do senhor Enrico Antônio, italiano de origem, como Zani. Enrico seria também o cicerone de Wallace em Barra três anos depois. Pelos testemunhos do ornitólogo, Enrico se estabelecera na região há anos e se tornara o maior comerciante da capital, casando-se com a filha de um comerciante português do Solimões, que mudara para Barra depois que os cabanos atacaram sua fazenda. Nesses pequenos fragmentos das narrativas dos viajantes, podemos perceber o sistema de aviamento se consolidando: as alianças simétricas e assimétricas de casamento e comércio entre comerciantes/patrões, vinculados entre si e com seus aviadores em Belém e fregueses no rio Negro. Edwards testemunhou, por exemplo, a chegada de um comerciante, que vinha à casa de Enrico "vender" seus produtos:

> Encontramos na casa [de Enrico Antonio], na nossa chegada, dois cavalheiros que tinham chegado da Venezuela, distante quarenta dias no alto rio Negro. Um deles era um jovem alemão, William Berchenbrinck, que tinha vindo apenas como passageiro, e que tinha trabalhado com um naturalista espanhol. O outro era um comerciante regular de San Carlos, o Sr. Antônio Dias, que tinha trazido uma carga de cordas feitas de fibras da palmeira piaçaba, e uma quantidade de redes de tucum. A corda de piaçaba tem grande demanda em toda a província, e é notável por sua resistência e elasticidade, cujas qualidades a tornam admirável para cabos. A única objeção a ela é sua aspereza, pois as fibras de piaçaba são sempre, inevitavelmente, muito grossas (EDWARDS, 1861, p. 140).

Em 1850, ao final de sua longa viagem pelos rios Amazonas e Negro, Alfred Russel Wallace nos deixou um longo depoimento sobre as suas impressões relativas às atividades comerciais e aos comerciantes da Comarca do Alto Amazonas, atual território do Estado do Amazonas. Seu testemunho é significativo, também, por ter sido feito em um momento histórico em que a economia da borracha ainda estava no seu início, - tanto que ainda não era explorada na bacia do rio Negro. Por outro lado, como o rio Amazonas ainda não se encontrava aberto à navegação e comércio internacional, - o que só ocorreria alguns anos depois com a navegação a vapor, após a explosão dos preços da borracha na Bolsa de Londres -, o sistema de produção e comércio no chamado *hinterland*, era realizado por uma vasta rede de comerciantes, muitos dos quais eram de origem estrangeira, principalmente portugueses, mas também de outras nacionalidades europeias e do oriente próximo, sendo que na base do sistema também participavam dele os intermediários indígenas identificados por Wallace como "semicivilizados". Ou seja, a antiga rede de escambo estava reatualizada e renovada, já movendo a economia mercantil de toda a região bem antes do apogeu da borracha. Vejamos o extenso e cristalino relato do naturalista britânico:

> Assim, vemos que o Pará está superlotado de comerciantes, os quais, na sua maioria, não merecem ser chamados senão de mascates, com a única diferença de que levam seus artigos em canoas, ao invés de carregá-los às costas. Como sua aversão pela agricultura, ou melhor dizendo, sua paixão pelo comércio, não lhes permite estabelecer-se senão muito raramente, nem os incita a encarregar-se da produção de bens primários, o único recurso que têm é o de apelar para a população indígena do país [...]. Para o tráfico interno, os principais artigos são peixes secos, o óleo extraído dos ovos de tartaruga e azeite de peixe-boi. Para a exportação, produzem salsaparrilha, piaçaba, borracha, castanha-do-pará, óleo de copaíba e cacau [...]. Há uma espécie de "aventura do risco" relacionada com o comércio e essa emoção atrai o homem a ponto de fazê-lo desprezar o trabalho estável e a segurança de um salário regular. Assim, trabalhadores e artesãos estão continuamente deixando seus ofícios e partindo para a aventura de adquirir alguns artigos a crédito e sair por aí procurando vendê-los com lucro [...]. Não creio que haja um país que adote tão generalizadamente esse inseguro sistema de crédito que aqui se usa. São raros os comerciantes locais, grandes ou pequenos, que de fato possuam um capital. Os grossistas do Pará que têm correspondentes no estrangeiro adquirem seus bens a crédito. Esses bens são vendidos – também a crédito – aos atacadistas e varejistas da própria cidade. Esses, por sua vez, revendem-nos a crédito aos negociantes das cidades menores. Aí vem os mascates fluviais e adquirem os artigos aos negociantes, mais uma vez a crédito. Estes seguem pelos diversos rios e distribuem seus artigos pelos índios semicivilizados, para que estes os levem às malocas dos índios selvagens, a fim de trocá-los pelos artigos ali produzidos. Essa troca, contudo, é teórica, pois a salsaparrilha ou o azeite aceitos como pagamento ainda não foram colhidos na floresta ou no lago.... Até os índios selvagens estão inseridos no sistema, só entregando os produtos quando são pagos com uma antecedência de cerca de 6 meses! [...] O rio Uaupés é a via de penetração das diversas

> mercadorias europeias na extensa e desconhecida região situada entre os rios Guaviare e Japurá. Mercadorias no valor de umas mil libras entram por ano nesse rio, constando mormente de machados, machadinhas, facas, anzóis, pontas de flecha, sal, espelhos, contas e panos de algodão. Esses artigos são trocados por salsaparrilha, breu, farinha, fios trançados, redes, tamboretes, cestas, ornamentos de penas e outras curiosidades. A salsaparrilha é o mais importante e valioso desses produtos, sendo também o único que se exporta. Os próprios índios costumam trocar, com os que vivem nas áreas mais remotas, esses artigos de proveniência europeia com a salsaparrilha produzida pelos últimos, servindo de intermediários entre eles e os negociantes. Desse modo, diversos objetos de origem europeia costumam ser encontrados em numerosas aldeias onde até hoje nenhum homem civilizado jamais entrou. O produto de seu trabalho vai ser vendido nos mercados europeus, e eles, em troca, adquirem um bom sortimento de ferragens e outros artigos. [...] O pior de tudo é que nenhuma dessas transações oferece a menor segurança. Roubos, perdas e usufruto indevido são ocorrências frequentes. Em consequência disso, os lucros são exagerados [...] São esses incríveis lucros que levam os trabalhadores regularmente estabelecidos a abandonar seus ofícios e dedicar-se ao comércio, sem considerar que não poderão realizar negócios fabulosos em pouco tempo, em razão da pobreza da população e da enorme concorrência. [...] Comerciar parece ser um belíssimo e fácil modo de ganhar a vida. Basta comprar por um tanto e vender pelo dobro do que custou. [...] Mas como a maior parte dos pequenos comerciantes não consegue vender senão cerca de 100 libras de artigos por ano, os lucros não darão para pagar as despesas com o pagamento dos índios e o aluguel ou a compra de canoas, além de não permitirem uma retirada razoável, nem prevenirem os inevitáveis calotes, e nem tampouco cobrirem as compras dos vinhos e licores que todos gostam de beber. Daí ocorrer frequentemente que a receita não chegue à metade da despesa, fazendo com que os pequenos comerciantes estejam em constante débito com seus correspondentes. Estes, uma vez que os tenham nas mãos, tudo farão para que eles não possam mais escapar de seu jugo (WALLACE, 1979, p. 233-234, 304).

Também as conclusões feitas pelo cônego Fernandes de Sousa sobre a economia do rio Negro, alguns anos antes de Wallace, reforçam esse quadro:

> São tantos os ramos de negocio do rio Negro, que tem em pouco tempo enriquecido a muitos; apezar disto não falta pobreza, o que se deve atribuir a muitos princípios principalmente a negligencia e ociosidade em que muitos vivem.[...] Como ali concorre um grande número de canoas com titulo de negociantes, levando unicamente cachaça e algumas quinquilharias, fazem nas povoações um negócio de cabotagem. Estas fazendas pedidas aos negociantes do Pará, com ellas convencionam entre si um monopólio nos preços, e compram os generos aos habitantes, que não tem meios de os exportar ao Pará, por preços ínfimos, prejudiciais por todas as formas a utilidade da província: sendo a cachaça o primeiro atractivo do índio, com ella os praticam e os levam das suas povoações, com eles fabricam os gêneros que a natureza oferece a vista, como são salgas de peixe, manteigas, azeite e cacao [...] assim varrem das povoações, bem como a rede de arrastar, os últimos braços com que os naturais se deviam coadjuvar em seus trabalhos (SOUZA, 1848, p. 503).

Para o que procuro demonstrar neste capítulo, os depoimentos de Wallace e Sousa são importantes porque descrevem com precisão o quadro de expansão do sistema de aviamento na primeira metade do século XIX, e sobretudo as características já pré-estabelecidas da vasta rede de patrões e fregueses no Noroeste Amazônico. Esta rede chegava inclusive às aldeias dos povos com pouco contato com o regime colonial, muitos dos quais fugidos das "correrias" provocadas pelas Tropas de Resgates e os "descimentos" no século XVIII, que ainda continuavam a ocorrer, como eles testemunham, no século XIX.

Outro aspecto revelado pelo naturalista e pelo cônego é a importância crucial da mão de obra indígena, super explorada, e induzida a tal esforço pelo uso da cachaça, e também a sua participação como intermediários nessa rede de comércio e na produção dos ítens de exportação como a salsaparrilha, a piaçaba e a borracha, um fator que na bacia do rio Negro seria mantido até o final do século XX e início do XXI.

O testemunho de Wallace revela ainda que os negociantes "estrangeiros", sobretudo os maiores, já estavam constituindo uma ampla hegemonia na faixa mais "alta" na hierarquia do sistema de aviamento. Em 1856, por exemplo, reforçando as informações do naturalista, o mapa estatístico da população da recém-criada Província do Amazonas, indicava a presença de quarenta e sete cidadãos "estrangeiros" estabelecidos nas Freguesias do rio Negro, sendo que destes, trinta e sete somente em São Gabriel e Marabitanas.

Essa mesma fonte informa que somente em Barcelos haviam sido registradas treze canoas de regatão, e no alto Negro, entre Marabitanas e São Gabriel, onde haviam regimentos militares, haviam passado entre dezembro de 1855 e março de 1856, trinta e nove embarcações de comércio (VIEIRA, 1856). Estes números, considerando a diminuta população "branca" da Província, eram bastante significativos.

Um outro aspecto relevante era a participação indígena no comércio. Os Baré, em vários casos, tornaram-se intermediários no escambo, assumindo inclusive, após a criação da Província do Amazonas, por conta própria ou a serviço dos patrões brancos, os postos de "Inspetores de Quarteirão", subordinados aos Subdelegados. Em 1879, por exemplo, o então Major Dionísio Cerqueira, membro de uma comissão de fronteiras, nos deixou esse interessante depoimento:

> Passamos por São Marcelino, pequeno e pobre povoado na boca do Xié. Pela volta do meio dia, encostamos ao sítio de um velho índio baré, onde paramos algum tempo para sestear. [...] Era bastante ladino, já havia descido muitas vezes a Manáos e desempenhava o 'alto' cargo de inspector de quarteirão, que, longe de render-lhe alguma coisa, só lhe dava fadigas, dissabores e até despezas, porque tinha de fazer viagens longas, afim de ir avizar aos índios

> sob a sua jurisdição para se apresentarem, em dia marcado, ao subdelegado, quasi sempre negociante, que precisava delles para a safra da seringa ou dos piassabaes. [...] Falava regularmente português e nheengatu; mas entendia-se com os seus em baré, sua língua suave e harmoniosa. [...] Naquela região do rio Negro, desde muito abaixo de Camanáu até às proximidades de Maroa, em Venezuela, é o baré a língua dominante; mas todos, quase sem excepção, falam a [língua] geral (CERQUEIRA, 1928, p. 182-184, grifo nosso)

Ou seja, os regatões que chegavam em busca de lucro fácil, tiveram que se integrar a uma série de hábitos dos indígenas, como as festas de santo praticadas desde o século XVIII, e sobretudo necessitaram aprender a falar o nheengatu, que se tornou a língua comercial por excelência da região.

A partir de então, a demanda crescente de mão de obra para os seringais do médio e baixo Negro provocou um forte e intensivo processo de captura de indígenas dos rios Uaupés, Içana e Xié, repetindo o mesmo fenômeno de "descimentos" que ocorrera na segunda metade do século XVIII, principalmente no período das demarcações de fronteira decorrentes dos tratados de Madri e Santo Ildefonso, quando a prioridade era ocupar com indígenas "aldeados" as povoações instaladas ao longo do rio Negro e seus afluentes principais. Nessa nova situação colonial, a mão de obra indígena local foi priorizada no extrativismo da borracha também por fatores ecológicos, como explicarei na sequência.

Observando à distância, e com uma perspectiva de ocupação territorial de longa duração, algo de positivo restou aos nativos, mesmo que submetidos ao regime de aviamento em expansão: eles puderam permanecer nos territórios tradicionais do médio e baixo Negro ao longo de todo o "boom" da economia do látex.

Numa região com borracha menos produtiva, o custo da mão de obra indígena era mais "barato", se comparado à nordestina. Era na verdade gratuito, pois em função da economia da dívida, o sistema de aviamento os mantinha em regime análogo à escravidão. Além disso, os comerciantes se beneficiavam do fato dos trabalhadores indígenas já viverem "próximos" aos seringais mais produtivos, e não precisavam se adaptar àquele trabalho, porque já o conheciam e, portanto, não necessitavam ser, como os seringueiros nordestinos, "amansados" diante da floresta amazônica. Por outro lado, o "preço" pago pelos indígenas foi alto: além de escravizados e violentados em seu próprio território, sofreram o crime de etnocídio justificado pela necessidade de "civilizá-los" através do cativeiro.

6.2 O TEMPO DA BORRACHA: O AVIAMENTO SE CONSOLIDA

6.2.1 A biogeografia das *heveas* e a retomada dos descimentos forçados

A biogeografia das heveas foi determinante no processo do extrativismo da borracha e na história indígena do Noroeste Amazônico. A pouca produtividade dos seringais do rio Negro, como dito mais acima, liga-se a um fator ecológico, o qual contribuiu para a especificidade econômica e social do extrativismo da borracha. Nessa bacia hidrográfica, os ecossistemas favorecem uma *hevea* de qualidade inferior. Recordemos que a borracha é resultante da coagulação do látex das seringueiras, e essas árvores, da família das *Euforbiáceas*, crescem de forma variada na *Hiléia*. Mas há um importante fator: dentro desse gênero de plantas há mais de uma espécie no bioma amazônico, sendo a mais frequente, na bacia do rio Negro, a *Hevea Benthamiana*, tanto no Brasil quanto na Venezuela e Colômbia. Esta é uma árvore de porte médio, com até 25 metros, menos produtiva e com um látex de qualidade inferior. Já a "rainha" das seringueiras é a *Hevea brasiliensis*, a mais produtiva, que pode ter mais de 40 metros. Esta, porém, só ocorre naquela região nas florestas das margens do médio e sobretudo do baixo rio Negro[65] (GONÇALVES; CARDOSO; ORTOLANI, 1990).

Ou seja, embora houvesse seringais em todo o seu território, suas produtividades eram distintas, pois variavam conforme a espécie de seringueira encontrada. Este fator ecológico, - uma espécie mais produtiva localizada no médio e baixo rio Negro, do lado sul, e a de menor qualidade e menos produtiva situada do médio para o alto curso do rio e seus afluentes, ao noroeste - trouxe consequências significativas aos povos indígenas, e tornou o Noroeste Amazônico, ao longo de todo o extenso período da produção gomífera amazônica, uma zona caracterizada tanto pela menor produtividade, quanto pelo uso específico, e contínuo, de mão de obra indígena local.

Em meados do XIX, em busca de borracha e mão de obra, os comerciantes e agentes do Estado já iniciavam um estabelecimento mais continuado no Noroeste Amazônico. Os "caminhos e fronteiras" haviam sido reabertos com mais vigor nos rios Uaupés e seus afluentes, e também no Içana, pela ação do Diretor de Índios Jesuíno Cordeiro e do missionário Gregório José Maria de Bene, que disputavam entre si a hegemonia do processo, disputa essa vencida por Cordeiro, que permaneceria na região até sua morte. Segundo Tenreiro Aranha, Cordeiro

[65] A *Hevea Brasiliensis* está presente principalmente na margem sul do rio Amazonas, com grande concentração nos rios Juruá, Purus, Madeira, Tapajós e Xingu. Foi a localização geográfica e ecológica dessa espécie que determinou nessas áreas a maior produtividade de borracha na Amazônia durante o auge do ciclo gomífero, entre 1870 e 1912, o que levou para lá milhares de trabalhadores nordestinos, que estabeleceram relações de extremo conflito com os povos indígenas, como relatado no estudo de Marcelo Piedrafita Iglesias (2010).

era morador antigo no rio Negro, fora policial dos destacamentos de São Gabriel, Marabitanas e Cucuí antes de ser nomeado Diretor dos Índios do Uaupés. Era também comerciante, e nessa lide conhecera todos os principais afluentes do rio Negro. Falava o nheengatu melhor que o português, além de diversas línguas indígenas, como o tukano. Pelas ações de Cordeiro e de Bene, até 1853, foram instituídas dezesseis povoações e aldeias nos rios Uaupés, Tiquié e Papuri. No rio Içana haviam onze em 1854 (ARANHA, 1906-07; GURJÃO, 1896).

As iniciativas de Cordeiro em busca de indígenas para o trabalho no "comércio", que ele chamava de "práticas", e orientadas a trazê-los ao convívio dos "cristãos", abriram caminho para as "correrias" dos novos tempos, os da borracha. Em um Ofício que enviou para o vice-presidente da Província do Amazonas em 1852, ficou registrado sua forma de atuação com os nativos, promovendo o adiantamento de mercadorias para ganhar a confiança junto aos indígenas. Em troca, estes deveriam abandonar os "centros" da floresta em direção às margens do rio. Diz Cordeiro em documento compilado por Tenreiro Aranha:

> Ilmo. Ex. Snr. – Com bastante gosto levo o conhecimento de V. Ex. como tenho de subir pelo rio Vaupés – muito acima consta emensidade de Gentios de várias Tribus para vir da maneira que possa conseguir esta Gentilidades, que ainda existem pelos sentros dos Mattos para assim fazer seus Estabelecimentos, na margem do Rio, e fazer-lhe ver entrar no conhecimento delles que nos temos nosso Imperador he Governos. [...] Pois estes Gentios ainda não tem comunicação com as pessoas christão para o futuro servirão de utilidade a Nação e o comercio. [...] Poriço desejava a V. Ex. mandar-me pro etiguir [sic] pela Thezouraria da Fazenda com alguns necessários para essa empresa. [...] Brindes, a saber: 50 Maxado – ditos de Terçados, Espelhos de lapa 10 duzias, Meiçanga, de cores 10 maços, 2 peças de pano Americano, 2 ditas de riscado, 2 ditas de Chita, 2 ditas de Caniculo, Linhas e Agulhas 5$000, Anzois surtidos. [...] Estes objectos para Brindalos para ver se assim se consegue com mais maior utilidade para assim também me acreditar nas minhas práticas. [...] Deos Guarde a V. Ex. por muitos anos. Directoria do Rio Vaupés, 19 de outubro de 1852 (ARANHA, 1906-07, p. 55).

Jesuíno Cordeiro, caso necessário, utilizava métodos mais "persuasivos" para a atração dos indígenas. Ele próprio narrou um caso em que um indígena de nome Agostinho, do clã "Jurupary Tapuia" estaria orientando seus "parentes" a não se dirigirem para as margens do rio, pois seria apenas uma armadilha dos brancos e do governo para capturá-los. Soubera desse fato por dois Tuxauas do povo Kubeo, das aldeias Mucura Garapau e Santa Cruz. Os Jurupary Tapuya não constavam em nenhuma das povoações já criadas pelo Diretor, e por isso talvez fossem algum grupo exogâmico inimigo dos Kubeo. De qualquer maneira, este documento revela, de um lado a prática de violência de Jesuíno Cordeiro e por outro que havia vários grupos

indígenas do Uaupés com uma posição contrária e resistente aos novos descimentos, pois estavam conscientes dos acontecimentos que ocorriam à jusante das cachoeiras:

> Hum índio de nome Agostinho de nação Jurupary Tapuya [estava] dizendo a eles [índios daqueles lugares] que não sahicem do centro do mato de suas abitações, para a margem, e fazerem suas Casas ou Aldeas, para estarem todos juntos e reunidos para depois o Governo e os Brancos mandallos prender e trazellos para baixo [rio Negro] [...] Porisso mandeio prender, e esteve prezo seis dias como diz no § 10 do Artº 2º das Instruções que me remeteo o Ex. Snr. Vice-Presidente da Província (ARANHA, 1906-07, p. 60).

O indígena Agostinho, punido por Cordeiro, estava certo nas suas previsões. Trinta anos depois de sua prisão por Jesuíno Cordeiro, em 1882, o testemunho do Major Dionísio Cerqueira não deixa dúvidas:

> Naquella epocha, 1882, havia muitos escravos índios no Amazonas, quer no Brasileiro, quer nos territórios limítrofes. Conheci caçadores desses infelizes, que os vendiam por uma espingarda. O rio Uaupés era o empório onde se forneciam os habitantes do Rio Negro; e a errante, desgraçada tribu dos 'Macús', a maior tributaria do ignóbil mercado (CERQUEIRA, 1928, p. 67).

A "imensidade de Gentios" da bacia do Uaupés, como afirma Jesuíno Cordeiro em 1852, decorria do fato, já aludido acima, de que desde o final do século anterior, os grupos exogâmicos Tukano, os Tariana, como também os subgrupos Maku, haviam conseguido manter uma certa autonomia diante do refluxo das ações estatais, mesmo que na primeira metade do século XIX tenham ocorrido expedições de apresamento naquele rio. Até meados desse século, alguns grupos conseguiram manter uma certa distância dos vários Distritos localizados à jusante das cachoeiras, no rio Negro. Nos vários Distritos, os povoados eram formados por indígenas Baré "semicivilizados", como eram costumeiramente identificados pelos brancos no século XIX e início do XX, os quais serviram de base para a instalação, mais acentuada após 1850, de vários regatões com seus barracões, residências e embarcações ao longo do rio Negro.

A exploração do trabalho indígena já era feita há muito tempo, mas desde o final do século XVIII e durante a primeira metade do XIX, estava pautada mais na extração da salsaparrilha, da piaçaba, do tucum, na produção das manteigas, como também no deslocamento para Barra, a nova capital da Capitania, para o trabalho compulsório em obras públicas. Nesse tempo, o sistema de aviamento herdado dos tempos da colonização portuguesa se consolidara, e uma rede de comerciantes, vinculada ao Pará, se instalara a partir de Barcelos e depois de Barra, chegando aos lugares mais distantes da bacia rio negrina. Em meados do XIX, quando começa

a exploração das seringueiras, o sistema de aviamento envolveria com mais intensidade a população indígena disponível para o trabalho extrativista, e que estava localizada nos rios Uaupés e seus afluentes Tiquié e Papuri; Içana e seu afluente Aiari; e Xié. Nesse momento emerge uma nova situação colonial, marcada pela economia da borracha.

Ao contrário do que ocorria em outras regiões, onde foram usados trabalhadores de origem nordestina, no Noroeste Amazônico a combinação dos aspectos ecológicos, históricos e geográficos, conduziu os comerciantes envolvidos no sistema de aviamento a estabelecerem uma forte pressão sobre as comunidades indígenas dos altos rios, cujas malocas ficavam acima das várias cachoeiras. Seria imprescindível, para o sucesso de seus negócios, acessá-los e assentá-los a qualquer custo em novas localidades vinculadas aos produtos extrativos, tanto borracha como piaçaba, entre outros.

6.2.2 A explosão da borracha e o trabalho indígena

É sabido que a exportação de borracha amazônica, embora tenha se iniciado por volta da década de 1850, somente "explodiu" e se hegemonizou na região entre 1870 e 1912, no período final do Império e na primeira República. Para sustentá-la, precisou-se importar mão de obra, já que a população regional não era suficiente para garantir a produtividade demandada pela indústria automobilística nascente na Europa e nos Estados Unidos da América. O comércio mundial de borracha foi o mais importante e estratégico desse período para os países centrais do capitalismo, principalmente o Império Britânico. Em 1912, houve uma queda abrupta dos preços da goma, causada pela concorrência do produto cultivado no sudeste asiático, de melhor qualidade e mais barato. Desde então a borracha amazônica perdeu peso no mercado mundial e só voltou a ter alguma importância econômica durante a segunda guerra mundial, quando as plantações asiáticas caíram nas mãos dos japoneses e o fornecimento do produto brasileiro para a indústria de guerra norte-americana ganhou importância estratégica. Nesse último período, novas levas de migrantes nordestinos foram trazidos para a Amazônia: eram os "soldados da borracha" (DEAN, 1989; SANTOS, 1980; WEINSTEIN, 1993).

No contexto mais longo, ou seja, desde cerca de 1850 até o segundo pós-guerra, houve um engajamento específico de mão de obra indígena nos seringais da bacia do rio Negro, que representou um recrudescimento na exploração do trabalho extrativo de milhares de indígenas dos povos Tukano, Aruak e Maku, em continuidade do que ocorria desde o século XVIII, embora com muito maior intensidade após o refluxo estatal da primeira metade do XIX. O período da borracha combinou uma intensa atuação comercial com uma maior presença do

Estado, ainda que relativamente fraca, sobretudo no Noroeste Amazônico, região periférica dessa atividade, como veremos adiante.

Em seu texto já clássico sobre a política indigenista brasileira no século XIX, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha nos faz lembrar da heterogeneidade política desse século, como também do próprio país de então: as situações coloniais no território eram diferentes conforme cada caso específico e em cada Província do Império, e depois de 1889 nos Estados da federação republicana. Do ponto de vista da legislação e da ação indigenista, Carneiro da Cunha caracterizou a questão indígena nos oitocentos, sobretudo para as áreas de colonização mais antiga, - o Sudeste e o Nordeste do Brasil -, como passando para uma nova fase: "deixou de ser essencialmente uma questão de mão de obra para se tornar uma questão de terras". De forma perspicaz, a antropóloga não deixou de ressaltar, porém, que no século XIX, mesmo com a mudança de ênfase para o tema fundiário, a mão de obra indígena ainda seria utilizada "como uma alternativa local e transitória diante de novas oportunidades. É o caso da extração da borracha natural da Amazônia ocidental enquanto não se estabeleceu a imigração de trabalhadores nordestinos" (CUNHA, 1992, p. 133).

Com essa ressalva, a autora recorda que os indígenas trabalharam na extração da borracha amazônica antes de 1870. No território brasileiro, foi somente a partir deste ano e pelas quatro décadas seguintes, que cerca de meio milhão de nordestinos começaram a aportar na Amazônia, a maioria deles seguindo para os seringais altamente produtivos do Juruá, Purus, Madeira e Tapajós. Nesses rios, com a chegada dos migrantes fugidos da seca, os indígenas passaram a ser perseguidos, e mortos, por razões distintas, pelos seringalistas e seringueiros, ambos de fora da região. Fatos semelhantes também ocorreram nos rios Içá/Putumayo e Japurá/Caquetá, na zona de fronteira do Peru e da Colômbia, como foi registrado pelo humanista irlandês Roger Casement (MITCHELL; IZARRA; BOLFARINE, 2016). Seguindo a trilha de Carneiro da Cunha, considero que no lado brasileiro do Noroeste Amazônico, a mão de obra indígena permaneceu sendo a base da produção extrativista da borracha, mesmo depois de 1870.

O Noroeste Amazônico, - como vimos acima, inclusive por razões ecológicas -, nunca foi uma região de grande produção gomífera, mesmo durante o auge dos preços do látex. Embora localmente importante, a exploração da borracha foi bastante periférica e associada à extração de outros produtos, como a piaçaba e a balata. O testemunho do viajante francês Henri Coudreau, de 1884, destacou que:

> Le rio Negro est, par ordre d'importance, la dernière rivière à caoutchouc de l'Amazonie. A peine fournit-il 100.000 kilog. de gomme par an. Le commerce

> total de la rivière s'élève environ à um million de francs dont 600.000 fr. à l'exportation et 400.000 fr. à l'importation (COUDREAU, 1887, p. 220, grifo nosso).

A pouca produtividade de borracha tornou mais relevante e contínuo, na bacia do rio Negro e alto Orinoco, o uso do trabalho indígena, enredado no sistema de aviamento. Ou seja, mesmo sendo o rio Negro o "último rio da borracha", a sua produção existia e era feita majoritariamente pelo trabalho compulsório de indígenas Tukano orientais, Aruak e Maku. Por exemplo, baseado em documentos da Diretoria e Missões de Índios, Tenreiro Aranha, que viveu alguns anos em Barcelos e testemunhou vários desses acontecimentos, lista em 1907, as características violentas das práticas dos comerciantes com os indígenas do alto rio Negro no final do século XIX:

> 3º- A immoral e criminosa prática do regatão de levar de sítio em sítio, com fins illicitos mercantis ao meio social, ainda que bárbaro, mesmo selvagem, do índio, que nem ao menos falava o nheengatu, de envolto com suas mercadorias o vício de embriaguez, a prostituição, os crimes de furto, roubo, homicídio e de reduzir pessoas livres à escravidão, comprando do pai, a troco das mesmas mercadorias, filhos e filhas; do marido a mulher e do tuchaua os desnaturados pais e desbriados maridos, para os vender depois aos seringueiros e pescadores de pirarucu, peixe-boi e tartaruga, à moeda corrente; [...] 4° A prevaricação inaudita do director ou do missionário, salvando as honrosas excepções que locupleta-se dos brindes remettidos pelo governo, para serem gratuitamente distribuídos aos índios, com a permuta que, em seu próprio interesse, faz delles por salsa, cupaiha, piassaba, puchuri, borracha, caoutchouc, breu, baunilha, carajurú, farinha, cumaru, tucum em ramas, fio e redes, curahuã em rama, etc. [...] 5º Ao seringueiro, do baixo rio Negro, que interna-se nas vastas bacias do Uaupés e Içana, remonta suas cachoeiras, devassa suas florestas, assalta casa a casa dos seus índios, e viola o lar de cada uma das famílias destes, para seduzir com fementidas promessas de lucros vantajosos o dono da casa, o irmão, o sobrinho, cunhado e filho, fiando mercadorias á elles, ás suas mulheres, ás filhas, irmãs, cunhadas e sobrinhas. [...] É esta a peior causa, porque excita um a um, por meio da cachaça, já embriagados, a promoverem dabucuris saturnaes, no meio das quaes prostitue-lhes enlevadas por essas bárbaras e debochadas dansas, esposa, filha, cunhada, sobrinha. [...] Depois da festa, no dia seguinte, isola do marido a esposa, do pae os ternos filhinhos, do filho o pae e a mãe extremecidos, do irmão a irmã, da qual é o amparo, e os conduz para os seringaes dos distritos de Santa Izabel, S. Joaquim, Thomar, Moreira, Barcellos e Carvoeiro. [...] Contractados por tempo de poucos meses, ali os seduz ao captiveiro para nunca mais deixarem que volvam á sua casa e nesta continuarem a zelar e arrimar suas famílias, cuidar de suas roças, pescarias e caçadas, evitar que fique reduzida ao mais triste e desolador abandono... (ARANHA, 1906-07, p. 63-65).

Também a memória oral indígena ressalta a ação violenta do comerciante português Antonio Castanheira Fontes, que no início do século XX seria "o maior comerciante do 'baixo rio Negro'". Um senhor Baré já idoso recordava, em 1990, que seu pai, nascido em 1888,

trabalhara com esse patrão e chegara a ver na casa do comerciante português um toco de pau-brasil com correntes para amarrar os fregueses e surrá-los com chicote, prática corriqueira, como será descrito no capítulo 7. Outro testemunho das práticas de violência contra os indígenas foi o do médico sanitarista Oswaldo Cruz. Em seu relatório sobre a situação médico-sanitária do vale do Amazonas em 1913, ou seja, já na fase final dos altos preços da goma, destacou o perfil indígena da mão de obra nos seringais do baixo Negro, ressaltando o regime de escravidão ali existente, o que certamente não diferia muito das ocorrências registradas no rio Putumayo:

> Os trabalhadores de seringais neste barracão são quase todos índios, de diversas tribos. Apresentam-se aqui, como em todo o rio Negro, numa condição física e moral das mais precárias, sendo os homens de estatura pequena, de constituição pouco robusta e de aspecto geral pouco simpático. As mulheres são extremamente feias [sic], muito precocemente envelhecidas, ou melhor, trazendo desde a mocidade estigmas da velhice. Predomina em ambos os sexos a mais extrema indolência. Só trabalham forçados pelo proprietário e o fazem sem qualquer ambição de fortuna, visando exclusivamente à própria manutenção, contentando-se com pequenas dádivas de roupas, aguardente, etc. Pelo que, dada essa inferioridade nos indivíduos dessa raça [sic], são eles muito explorados aí pelo branco, tendo no rio Negro, mais do que em qualquer outro, a exata impressão de escravidão (CRUZ, 1913, p. 106, grifo nosso).

Cabe evocar aqui um fator relevante para o aprofundamento do sistema de aviamento associado ao agravamento das violências praticadas no tempo da borracha: a ausência relativa da Igreja católica naquela região naquele período. A atenção que chamo para esse aspecto se dá não porque julgo que os padres pudessem criar uma "barreira" de proteção dos indígenas contra o aviamento, até porque alguns deles, como José dos Santos Inocentes e Venâncio Zilochi, também negociavam mercadorias ou "vendiam" suas obrigações pastorais aos indígenas, em troca de produtos naturais e serviços, como o fornecimento de alimentos (CERQUEIRA, 1928; WALLACE, 1979). Mas de algum modo, como demonstraram as intrigas entre Jesuíno Cordeiro e o Frei Gregório de Bene, uma maior presença de missionários teria estabelecido algum contraponto entre comerciantes e párocos. Sobretudo porque os demais agentes neocoloniais que chegavam a partir de 1850, como os militares dos destacamentos de São Gabriel, Marabitanas e Cucuí, e os Subdelegados, Juízes de Paz e Inspetores de Quarteirão dos vários Distritos, estavam todos implicados no escambo a crédito. Ou seja, o terreno estava aberto para a liberalidade de ação dos mercadores, o que contribuiu para um ambiente de terror na dinâmica do sistema de aviamento, com barbaridades cometidas contra mulheres e crianças, como demonstrarei no capítulo 7.

Com a saída do carmelita Frei José dos Santos Inocentes, que missionava no Noroeste Amazônico desde 1832, findou-se após 1852 a longa presença da ordem carmelitana no rio Negro, cuja atuação durou mais de cento e cinquenta anos e lá deixou profundas marcas. Para sucedê-lo, chegou à região o já referido capuchinho Frei Gregório José Maria de Bene, que devido às intrigas com Jesuíno Cordeiro, não permaneceu por muito tempo na região. A partir de então, durante o longo período da borracha, a presença de missionários católicos tornou-se muito escassa e restrita. Por exemplo, em 1856, só haviam dois religiosos para atender os onze distritos do rio Negro, o padre Manoel Raimundo Alves, em Barcelos e o Frei Manoel de Santa Ana Salgado, em Marabitanas. Em 1854, o militar Hilário Gurjão associava o "decrescimento que se nota em quase todas as povoações" do rio Negro:

> À ausência, que infelizmente sofrem as Freguesias de Vigários, que com suas presenças obrigariam o povo a comparecerem aos domingos e dias santificados nas Povoações, não deixando assim suas casas abandonadas [...] sendo os habitantes deste rio quase todos indígenas, será mister que os mesmos vigários lhes mostrem a conveniência, que há em terem suas terras plantadas, fazendo-lhes ver as vantagens, que daí lhes vem, promovendo por essa forma o trabalho, e a ambição que de tanto carecem[sic] (GURJÃO, 1896, p. 5-6).

A ausência de missionários continuaria, apesar do alerta de Gurjão. Somente em 1880, o franciscano Venâncio Zilochi, que se encontrava em Nossa Senhora da Guia, foi juntar-se aos seus colegas José Illuminato Coppi e Mathieu Camioni nas missões do rio Uaupés, onde permaneceram por poucos anos, sendo expulsos da região devido aos conflitos provocados pela exibição das flautas sagradas do Jurupari às mulheres e crianças no interior da Igreja, uma prática interditada inteiramente pelos rituais Tukano e Tariana, entre os quais atuavam. A partir daí, foi somente em 1914 que o Vaticano estabeleceu no rio Negro a missão salesiana, presente na região até nossos dias, do lado brasileiro da fronteira. Esta mudança ocorrera como resposta à Carta Pastoral encaminhada em 1909 pelo Bispo do Amazonas Dom Frederico Costa, com várias denúncias de abusos contra os povos indígenas, num contexto em tudo similar aos horrores praticados pela Casa Araña no Putumayo e que ganhavam notoriedade internacional graças às denúncias, já apontadas, de Roger Casement, na década de 1910.

6.2.3 A implosão da borracha e a continuidade do aviamento

Ao longo da primeira metade do século XX, a borracha continuou a ser produzida no rio Negro mesmo depois do declínio dos preços, ocorrido em 1912. A força dos comerciantes também diminuia, mas ainda persistia, sendo a maioria deles formada por pessoas de diferentes

origens e nacionalidades, como brasileiros vindos de outras regiões, venezuelanos, colombianos, portugueses, espanhóis. Desempenhavam suas atividades em territórios diferenciados dentro da região, inclusive como decorrência de relações de parentesco e compadrio com "fregueses". Contudo, havia competição e conflito entre patrões por territórios e mão de obra. Ocupavam posições hierárquicas distintas na escala de poder econômico e político dentro do sistema, alguns patrões eram de grande porte e outros médios e pequenos em termos econômicos, inclusive alguns indígenas. Pelas categorias nativas, em rios do médio rio Negro, como o Enuixi e o Jurubaxi, os "patrões graúdos" viviam na boca dos rios e tinham muitos fregueses, os "patrões miúdos" no médio curso dos rios e possuíam poucos fregueses (VELTHEM, 2014). Os regatões continuavam a estabelecer relações com as instâncias do Estado, como o SPI, o Exército, e com os missionários salesianos, que consolidaram seu trabalho apostólico nesse período.

Curt Nimuendaju (2015), no seu relatório de viagem pelos rios Içana, Ayari e Uaupés feito em 1927 para o Serviço de Proteção aos Índios - SPI, faz um comentário sobre os comerciantes e suas relações com os índios:

> Todos os que negociam com índios sabem perfeitamente que, salvo raras exceções, nenhum deles paga voluntariamente o que deve, mas só debaixo de maior ou menor pressão exercida pelo credor. Em vez, porém de lhe negar a vista, o comerciante, pelo contrário, trata de arrumar quanto antes uma dívida nas costas do índio, já calculando de adquirir desta forma o "direito" de cativar o devedor e de obrigá-lo ao pagamento da maneira como o negociante bem entender, ficando o índio assim muitas vezes em condições piores que as do cativeiro legal, pois não representa para o seu senhor um objeto de valor intrínseco que faz parte de sua fortuna, senão somente o valor daquela dívida. […] Duvido que exista no meio deles [civilizados da região] um único amigo dedicado dos índios capaz de colocar os interesses destes acima dos seus lucros particulares e das suas boas relações pessoais na zona. Muitos deles fazem até grande empenho de serem nomeados delegados do SPI na convicção de que este cargo entrega-lhe nas mãos a ambicionada posse dos índios, esforçando-os ao mesmo tempo de proceder contra qualquer outro que lhes queira disputar essa posse. Os poucos civilizados que nesta região se encontram são ou foram negociantes e balateiros e como tais viciados no sistema compulsório acima estigmatizado (NIMUENDAJU, 2015, p. 80).

Seguindo na mesma linha de Nimuendaju, o cientista José Cândido de Melo Carvalho nos dá este depoimento de 1949, quando viajou por toda a região do rio Negro:

> Todos com quem conversei neste trecho (médio rio Negro) são unânimes em afirmar que certos brancos desta região exploram demasiadamente os índios, obrigando-os a levarem uma vida de verdadeira escravidão. Vão aos altos rios, contratam índios por três meses e, uma vez no médio ou baixo rio Negro, são

> os mesmos retidos por três anos ou mais. A alegação é sempre a mesma, i. e., o pagamento de contas inexistentes, forjadas a bico de pena, cheias de menções de bugingangas que mais serviriam para brinquedo de crianças, todas vendidas por preços astronômicos (CARVALHO, 1952, p. 23).

A tradição oral indígena não oferece qualquer contestação a essas histórias narradas por viajantes e pesquisadores. Num depoimento que obtive, em 1990, de um senhor do povo Dâw (Maku) da aldeia de Uaroá, próxima a São Gabriel da Cachoeira, este relatou que os comerciantes para os quais seus familiares trabalharam desde muitos anos (provavelmente desde os anos 1940) "não prestavam, nos roubavam, não pagavam bem, brigavam, gritavam, batiam, traziam cachaça e vendiam a mercadoria mais caro". Pude comprovar este relato quando entrevistei em outra ocasião um indígena Tukano que havia trabalhado na extração de piaçava com aqueles Dâw em 1973: o comerciante, contou, "maltratava muito os Kamã (Dâw) na época do fábrico da piaçaba no Curicuriari. Vi várias vezes o comerciante enrabar meninas de 10-11 anos, Kamã, que ele embriagava com cachaça. Quando os Kamã produziam 40 kg de piaçava, ele pagava, em troca, apenas meia lata de farinha. Se produziam somente 30 kg, não pagava nenhuma farinha. Gostava de embriagar os Kamã no mato, levando várias grades de cachaça".

Outro exemplo é a história contada por um senhor Baniwa, morador do rio Negro nos anos 1990, que cortou piaçaba no rio Padauiri entre 1934 e 1942 (dos 10 aos 18 anos), sem sair daquele rio. Conta que seu patrão, de nome "Sargento Guilherme", citado nos depoimentos transcritos no capítulo 7, um ex-comandante militar de Cucuí, havia levado para os piaçabais do Padauiri várias famílias indígenas do rio Xié e Içana que jamais voltaram para casa, apesar de algumas terem conseguido escapar de seu cativeiro, além de ter explorado também os Yanomami que possuíam então uma maloca naquele rio, com cerca de 200 indivíduos, os quais cortavam piaçaba em troca de panelas, facas, terçados, etc.

A chegada dos salesianos ocorreu concomitante à queda dos preços internacionais da borracha, diminuindo a pressão sobre a mão de obra indígena que ocorria desde meados do século XIX, e, portanto, arrefecendo os chamados "pega-pegas"[66] de indígenas nos altos cursos dos rios para o trabalho da borracha no baixo curso, onde os seringais de *hevea brasiliensis* eram mais concorridos. A presença dos missionários intimidou, em algumas circunstâncias, os abusos praticados pelos comerciantes aos indígenas, inclusive para angariar a confiança destes para com a Missão (MEIRA; POZZOBON, 1999, p. 287-335). A "calmaria" advinda com a chegada dos salesianos foi, porém, relativa, pois outros produtos como a balata, a sorva, a

[66] Ação semelhante às "correrias", que buscavam capturar indígenas à força em suas malocas.

piaçaba e a castanha do pará continuaram sendo requisitados pelo mercado, e levaram muitos trabalhadores às migrações forçadas para outros rios da região, inclusive na Venezuela e Colômbia, por ficarem esses produtos, em alguns casos, localizados em paisagens ecológicas diferenciadas em relação à borracha.

Oswaldo Cruz (CRUZ, 1913) indica em seu relato a migração forçada de indígenas oriundos do alto para o baixo rio Negro, pois afirma que "quando os proprietários de seringais do rio Negro têm necessidade de novos fregueses vão procurá-los muitas vezes além de S. Gabriel, no rio Caiari (Uaupés), muito habitado, e além, nos limites com a Venezuela" (CRUZ, 1913). Apesar de toda essa violência, muitas famílias conseguiram fugir dos patrões e retornar às suas regiões, sobretudo as que escaparam das epidemias que grassavam nessas zonas de exploração, como a de malária.

As duas principais empresas que atuavam comercialmente no rio Negro desde o final do século XIX até os anos 1950/60 foram a *J. G. Araújo & Cia* e *Higson & Cia*. Nesse período, essas corporações, com sede em Manaus, praticamente monopolizavam o financiamento, a exploração, o transporte e a comercialização dos produtos extrativos para fora da região. O proprietário da primeira firma, Joaquim Gonçalves de Araújo (1860-1940), foi um abastado comerciante português que se estabelecera em Manaus na chamada *Belle Époque* da borracha. Ele possuía embarcações a vapor e uma grande "filial" em Santa Isabel do Rio Negro, de onde controlava o acesso às terras[67] sob o seu domínio e de seus "fregueses", ou seja, a vasta "rede" de médios comerciantes sob sua tutela política e econômica. Exercia grande influência sobre as autoridades públicas da região e os missionários salesianos, a quem prestava serviços ou facilidades comerciais e logísticas. O Comendador, - como era conhecido -, e sua família, foi o mais rico e poderoso comerciante do Amazonas até meados do século XX. *J. G. Araújo* e *Higson & Cia*, ocupavam o topo do sistema, eram os "chefões" dessa emaranhada "rede" de médios e pequenos patrões que se distribuíam pelas áreas próximas dos seringais, castanhais, piaçabais ou outros pontos de exploração extrativa no rio Negro, assim como na foz de grandes afluentes deste rio.

Subordinados a tais firmas aviadoras, os médios comerciantes brasileiros, desde o final do século XIX, eram indivíduos brancos, vindos principalmente do Pará, Maranhão e Ceará. Como se observa nas narrativas orais e documentos escritos, eles podiam também ser oriundos do serviço público como, por exemplo, ex-militares do Batalhão de Fronteira de Cucuí, ex-agentes do SPI ou outros cargos da burocracia municipal, como foi o caso do Sargento

[67] Terras tradicionalmente indígenas e reconhecidas parcialmente pelo Estado brasileiro somente no final do século XX e início do XXI.

Guilherme, referido nas narrativas apresentadas no capítulo 7. Ou do poderoso comerciante maranhense, Graciliano Gonçalves, da firma *Gonçalves & Irmãos*, que controlava o sistema à montante de Santa Isabel do rio Negro, de onde os navios à vapor não passavam devido às cachoeiras, e que dividia o poder com os comerciantes do alto rio Negro, rio Uaupés e rio Içana. O irmão de Graciliano, Rodolpho Gonçalves, foi prefeito de São Gabriel por duas vezes, entre 1917-1920 e 1931-1935.

Em 1905, Theodor Koch-Grünberg (KOCH-GRÜNBERG, 2005), registrava que na foz do rio Tiquié, morava um brasileiro de Mato Grosso, chamado Abílio, que tinha indígenas ao seu serviço. Ao subir o rio Tiquié, informa que as malocas estavam vazias porque era a temporada de exploração de borracha: "o baixo Tiquié está relativamente rico de caucho de qualidade inferior; mas quem trabalha na extração não são os brancos, e sim, somente indígenas, com método primitivo e de pouco rendimento. De vez em quando encontrávamos canoas com passageiros nus que rapidamente desciam ou, se eram conhecidos do meu pessoal, encostavam, para conversarem algum tempo. Sua carga era destinada ao Abílio: um pouco de caucho, farinha, bananas, ananases e galinhas vivas" (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 260).

No início do século XX, duas famílias de comerciantes, os Garrido e os Albuquerque, constituíam claramente dois polos de poder na região do alto rio Negro e seus afluentes, atuando de forma violenta nas fronteiras do sistema de aviamento e nos limites territoriais entre Brasil, Colômbia e Venezuela. Os principais membros dessas famílias, inclusive, ocuparam os cargos de delegados de Índios do SPI! As informações sobre os Garrido são abundantes nos relatos de Koch-Grünberg, a partir de sua vivência próxima com a "Casa Garrido". Embora o etnógrafo alemão considerasse a economia da dívida um "mal necessário", não deixou de descrevê-lo de forma precisa e condená-lo moralmente:

> Mas o maior lucro da Casa Garrido, como de muitas outras, vem do comércio do caucho. Durante a época das chuvas, quando o rio alcança seu nível mais alto e a navegação é mais cômoda e menos perigosa, Dom Germano manda mensalmente um batelão rio abaixo a Trindade ou Santa Isabel, para receber mercadorias trazidas sob encomenda por navios de Manaos, e que depois ficam armazenadas em São Felipe. Quando vem a época da seca, o "verão", que costuma durar de agosto até fevereiro, preparam-se para a colheita do caucho. Dom Germano manda seus filhos para fora. Um trabalha no baixo Caiary [Uaupés] com os indígenas extraindo caucho, e outro viaja pelo alto rio Negro até a fronteira venezuelana, fazendo de regatão e trocando o caucho por mercadorias europeias. Quando ajuntam vários milhares de quilos, um grande batelão os leva ao navio de Manaos [em Santa Isabel], onde são recebidos pelo representante da Casa Araújo Rosas & Co. e avaliados pelo preço em vigor. [...] Para viajar continuamente para lá e para cá com grandes botes a remo e para explorar as matas de caucho é necessário dispor durante o ano inteiro de muita mão de obra, que em São Felipe é proveniente, em

> primeiro lugar do baixo Içana. Os indígenas de lá, assim como uma grande parte dos indígenas do baixo Caiary [Uaupés], dependem da Casa Garrido como uma espécie de escravos por endividamento. Tal relacionamento para com os nativos é mantido pelos brancos, donos da terra e negociantes, em todo o rio Negro. [...] O branco fornece fiado ao indígena toda a mercadoria que quiser, e a avalia, dependendo de sua honestidade, com preços correspondentes. O devedor tem que trabalhar para pagar essas, frequentemente muito altas somas, fornecendo farinha de mandioca, sarsaparrilha e outros produtos regionais, ou trabalhando nas matas de caucho. Às vezes, fica empregado durante vários meses perto do patrão, como caçador e pescador. Ao fazer as contas sempre se dá um jeito para que o indígena não se livre da dívida, e mesmo que a tivesse pago toda, ainda receberia aviada outra vez tanta mercadoria nova, que ficaria sempre dependente. Este sistema de escravidão por endividamento, do ponto de vista moral, certamente deve ser rejeitado, mas nestas regiões é um mal inteiramente necessário, para conseguir mão de obra e tem a sua razão de ser na indolência do indígena e na sua relutância contra um trabalho a que não está acostumado. É necessária uma certa pressão para induzir o indígena a um trabalho regrado, e essa pressão é exercida através das dívidas. [...] [Dom Germano] trata os seus indígenas com rigor patriarcal, mas com a bondade de um pai para com seus filhos. Os indígenas sabem que nunca serão abusados ou logrados por ele. Sabem que ele é amigo deles e procuram sua proteção contra os excessos de outros. Poderia mencionar alguns exemplos. Quando coletores de caucho de fora queriam arrastar um indígena do baixo Içana velho e cheio de achaques, Dom Germano pagou toda a sua dívida e resgatou-o assim daqueles desumanos (KOCH-GRÜNBERG, 2005, p. 56-57).

Germano Garrido y Otero vivia, provavelmente desde 1870, no antigo povoado de São Felipe localizado estrategicamente entre a foz do rio Uaupés e Içana. O domínio do espanhol alcançava sobretudo os rios Içana, Xié e alto rio Negro. Vejamos, pela narrativa do comerciante Ronil Garrido na década de 1990, descendente de Germano, o alcance dos poderes de seu ancestral:

> Meu avô [Germano Garrido] chegou aqui com 20 anos e gostou do sítio de São Felipe e comprou aí do pessoal e se casou com uma mulher de Marabitanas. Aí pronto! Ele ficou, ganhou muito dinheiro, foi um comerciante forte daqui, era ele que abastecia o Içana todinho, porque naquele tempo os içaneiros [como eram chamados os indígenas daquele rio, na maioria Baniwa], que nem o pessoal do Xié [a maioria Baré e Werekena], eles andavam despidos, assim só com cueiozinho [pequena tanga de uso masculino], eu ainda cheguei a ver isso… as mulheres só daquelas saiazinhas pretinhas, tudo sujo, e os homens com o cueiozinho, meninos também, no Xié e no rio Içana. Era uns lugares… não tinha comércio, o comércio deles era muito pouco. [...] Então o meu avô abastecia o Içana todinho, o pessoal vinha pra comprar umas coisinhas com ele, sal, sabãozinho, ele era uma pessoa muito rica. Fazia viagens pra cima [rios Negro, Içana e Xié] e mandava os filhos, porque ele teve muitos filhos. Ele não teve só uma mulher não, teve várias mulheres o "tuxaua" velho aqui do rio Negro, o espanhol velho. Chegou por aqui e aqui enriqueceu pra bem dizer, porque vinha mercadoria de lá da terra dele, pra vender. Porque ele abastecia tudo né, pra bem dizer, o Içana todo era dele.

> Então ele mandava nisso [nesse território] e os Albuquerque [Manduca e irmãos] mandavam aqui no rio Uaupés naquele tempo. Mas eles eram bárbaros, maltratavam muito os índios…

A família de Manoel Antonio de Albuquerque, mais conhecido como Manduca ou *tira-couro,* ficou tristemente famosa no rio Uaupés. Ele e seus irmãos praticaram barbaridades nesse rio contra os povos *Tukano* e *Tariana*, sobretudo na exploração de borracha e outros produtos em seus afluentes Papuri e Tiquié. Em cartas de 1920, procedentes dos arquivos da Diocese de São Gabriel da Cachoeira, estes fatos são assim registrados:

> No baixo Uaupés vivia a família Albuquerque. Eram vários irmãos que dominavam todo o Uaupés e afluentes. Por meio de empregados recolhiam os índios que destinavam aos trabalhos da borracha, da balata e até os passavam a comerciantes do rio Negro, recebendo gratificações, ou uma porcentagem do produto que alcançassem. A moradia dos ditos Albuquerques era cheia de meninos, moças e rapazes, que serviam a seus senhores coagidos (DIOCESE DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA, 1920).

O relato do indígena Antonio da Silva, do povo Piratapuia, transcrito por José Exequiel Rodrigues e Daniel dos Santos rememora assim a figura de Manduca:

> Boaventura era o pai do Manduca, casou com duas Pira-tapuia. Então ele casou com umas pira-tapuia, que o rapaz lá de cima, o irmão próprio trouxe pra cá. E como ele, na época, estava chegando, então ele foi direto casando com elas. Então, esse pai do Manduca, ele teve com essas duas meninas vários filhos, um deles foi o Manduca, Higino, Chico, mais outros, muitos, nasceram muitos meninos. Então como ele tinha duas mulheres, ele teve muitos filhos. Então um deles foi Manduca. Então eles nasceram aqui, depois levou pra Manaus, onde ele deixou pra estudar. Iam lá estudar em Manaus, voltavam aqui. Eles nasceram aqui, já era comunidade dele, próprio, dele já, essa Bela Vista. Então eles iam pra Manaus estudar e voltavam de novo, ficavam aqui. Então eles ficaram como já pessoas, moradores nativos daqui, como eles nasceram já são nativos daqui. Então eles se dedicaram a trabalhar sorva, seringa. Então dedicaram, mas aí, começaram a enriquecer, e os empregados deles eram as pessoas que moram aqui nessa região, que moravam naquela época aqui, ainda, então eles trabalhavam aqui mesmo. Então eles enviavam os produtos e traziam mercadoria. Então os três, Manduca, Chico e Higino, que são irmãos, ficaram ricos. Eles eram os proprietários e os irmãos próprios deles eram os chefes do campo de trabalho, onde trabalhando seringa, então eles, irmãos deles, que eram responsáveis de cuidar do... Ele tinha muito freguês, pescadores. Tinha gente que pescava de manhã, assim de dia e também um grupo que pescava de noite. Era tudo do rio Tiquié, de Iauarête, era grande proprietário então. Ele se tornou um proprietário mesmo, tendo vários empregados. Ele mandava pescar peixe, esses pescadores tinha que matar assim deste tamanho, grande, muitos, vamos dizer, assim. Então, as pessoas que não tinha, não matavam, como "panema" vamos dizer, eles apanhavam dele, ele batia mesmo, dizia palavras que, preguiçoso, que não pescavam. Todos esses três irmãos maltratavam as pessoas. De noite, quem ia

> pescar de noite também tinha que colocar naquele que hoje tem, naquele pau com todos aqueles galhosinhos que eles fizeram pra colocar, tanto de noite tanto de dia, agora quem não pescava realmente apanhava, todos três faziam isso. Ele (Manduca) foi viajar até lá em Colômbia, até no Querarí, andou batendo, andou brigando pra lá, então quando ele tava em Colômbia ele mandava trabalhar, então trabalhava balata, balata lá. Quando eles trabalhavam, mandavam, vinham vender, eles vendiam, vinha vender, ele pegava, tirava as coisas dele, se passava pra cá ele prendia ele, batia nele, então tudo isso ele fez, então totalmente aqui era proibido passar, toda mercadoria tinha que estar lá na casa do Manduca. Agora se ele tinha a autonomia de vender sozinho, autonomia de vender sozinho pra fora, então era prendido, passava ali, era preso e apanhavam muito. Os colombianos queriam vender por parte deles, mas só que o Manduca dominava aqui a região, então ele tinha trazido, tomava e ele vendia, que como o pessoal daqui.... tanto indígena, tanto colombianos, como tanto brasileiros, eles não tinha onde encontrar sabão, sal, esse tipo de coisa, quem dominava, quem tinha era somente ele, então por isso que ele fazia assim pra ele, porque quem poderia vender era só ele (Manduca). Ele andava, andava, ele já ia na Colômbia, ai os colombianos já começaram cansar, eles começaram a ficar bravo com ele. Então ele fazia bagunça lá, abusava as meninas lá, com as meninas, moça, jovem lá, ele transava, então, os colombianos ficaram bravo com ele, os colombianos indígenas, vamos dizer assim. Oh, os irmãos ficaram bravo. Então ele já mandava, trazia, fazia preso, abusava mesmo. Ele tinha uma amante kubeo, então a amante dele kubeo, pra ela também ele batia, era amante dele, batia, batia. Se ela não dava, batia. Então ela cansou, ela falou para os irmãos dela que ela estava cansada com ele, mas só que ela mesmo não querendo, ele queria fazer e batia nela. Então, pra começar a se vingar dele, foi ela. Então ele já foi de novo pra lá (Colômbia), foi pra lá, visitar, ver ela (amante kubeo) de novo, como eles já estavam vingando ele, ela tinha preparado veneno pra ele, lá, ela, já cansada, só que a folha (do veneno) diz que já estava seca demais. Manduca, abusava muito das meninas, ele tinha muitas meninas, abusava muito e brincava muito com elas. Então, isso aí era abuso de estupro, era tudo. Então essa daí, essa amante dele que ficava lá na Colômbia, ela já tinha preparado (o veneno), porque antes dele viajar, ele já mandava uma equipe pra comunicar que o Manduca ia chegar tal dia, tal semana, tal mês, então, é por isso que ela já tinha preparado o dia que ele ia chegar lá, um veneno já, próprio pra, que ele não desconhecido, porque ele era filho da região daqui, a mãe era pira-tapuia, mas só o pai que não, não era. Então, como ele era da região, filho de uma indígena, ele sabia que, tudo isso, o veneno, assopro, naquele tempo ele já sabia tudo. Então ela, pra ele não perceber, procurou esse veneno já meio seco – então o veneno assim cru mesmo que mata na hora, seco então ele demora, aparecia como se fosse uma doença, doença prolongada. Então, ela deu no caxirí (o veneno) pra ele. Que toda (vez), acho que ele chegava na comunidade, na aldeia, na maloca, e acho que ele queria desse jeito também (uma festa de recepção), acho, foi bem pra ele, pra ele receber essa cuia de veneno. Então ela deu e ele soube que tava tendo essa doença, ele veio e passou direto pra Manaus. Então esse veneno não tinha mais cura, nem o médico (podia) fazer mais nada (RODRIGUES; SANTOS, 2014, p. 30-32, grifo nosso).

José Fonseca Arapaço, nascido cerca de 1920 no rio Uaupés acima da cachoeira de Ipanoré, também guardava na memória a figura de Manduca. Transcrevo na íntegra no capítulo

7 o seu depoimento que recolhi em 1995 na cidade de Santa Isabel do rio Negro, do qual extraio aqui um trecho:

> Ele [Manduca Albuquerque] chegou lá arrumou logo mulheres. Três, quatro, por aí. Esse como costume dele, né, dessa raça aí. Pois ele teve muitos filhos, muita família, cresceu logo né, três, quatro, foi. Lá ele vivia, tempos, teve filhos, e irmãos. Agora eles vão levar ele pra prender [sic], não sei se era fugitivo, ninguém sabia isso, né. Quando chegaram lá, trouxeram os irmãos dele também pra lá, né. Eram quatro, cinco irmãos. Eles nem sabiam ler. Então quando era rapaz já, velho, que entendia muito bem, de vez em quando iam estudar, nas cidades, capitais grandes, pra eles saber, né. Assim foi eles, né. Quando ele... Ele mandava trabalhar... Ele que dominou já, como se fosse chefe, lá, no rio Uaupés, ele né. Todo mundo vinha com ele. Ele tinha mercadoria, dinheiro. Iam lá pessoas, habitantes do rio Uaupés, de cima, de baixo, tirar alguma coisa. Ele ia lá pegar borracha, é. Nada era bom... Ruim, surrava os trabalhadores fregueses dele, surrava até no pau, mas isso eu também não vi não, mas meu pai contava, todo mundo conta, pessoal de lá que viram né. Eu não vi não, eu era um gurizinho ainda naquele tempo. Era já tempo isso. Criou muitos outros companheiros dele, raça dele, muito empregado, era muito já lá. Casa boa de alvenaria e tijolo, bem feito! (grifo nosso).[68]

Todos esses patrões, a seu tempo e modo, disputavam o poder local, inclusive o controle territorial e das comunidades indígenas. Como nessa faixa de fronteira estava localizada a maioria dessas populações, os comerciantes estabeleceram uma vasta rede de fregueses indígenas que coletavam os produtos e lhes "vendiam", e por sua vez esses patrões os "revendiam" para outro comerciante mais poderoso, e assim sucessivamente. Mas esse comércio também incluía o fornecimento de indígenas dos rios Uaupés, Içana e Xié para serem levados para o médio e baixo rio Negro, onde estava concentrada a maior parte da produção extrativa até meados do século XX, ficando assim sob a tutela de outros patrões. Nesse tempo consolidou-se na região o imbricamento das relações de parentesco e compadrio entre patrões e fregueses.

Um fato relevante na constituição da base social dessa rede de comércio é que muitos comerciantes brancos, como foi o caso de Germano Garrido, "casavam" na região com mulheres indígenas, a maioria do povo Baré, gerando nessas comunidades da calha principal do rio Negro, principalmente nas regiões à jusante de São Gabriel da Cachoeira, uma configuração social na qual muitos eram vistos pelos brancos como "caboclos". Consequentemente, fortes vínculos de parentesco e compadrio foram estabelecidos entre comerciantes brancos e indígenas, abrindo espaço para "cunhados" indígenas que atuavam

[68] Ver relato na íntegra no Capítulo 7.

como pequenos intermediários entre os patrões e os fregueses. Essa mistura, referida no capítulo 2, que marcou a indianidade dos Baré a partir dos anos 1980, foi captada por Eduardo Galvão, em 1951, na região próxima de Santa Izabel, quando se refere a esses pequenos comerciantes, tanto "brancos" e "caboclos", quanto mestiços, chamados localmente de "brancudos":

> Ultimamente tem surgido um grupo de pequenos patrões, produtores melhor sucedidos ou de mais iniciativa que conseguem pequenos aviamentos e aviam um reduzido número de fregueses. Os patrões não gostam muito desse tipo de 'comerciantes'. Dizem que dão mais prejuízo e aborrecimentos que o caboclo. Compram fiado e depois não querem pagar. Desses 'comerciantes' a maioria é de filhos de portugueses ou 'brancudos' [preto ou filho de branco com 'cabocla'] (MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI, 1951).

Desde o final do século XIX e ao longo do século XX, assumindo ocasionalmente a condição de "caboclos", os Baré penetraram nas "brechas" da rede de patrões e fregueses acima apontada, e assim passaram a ser intermediários dos médios e grandes comerciantes com extrativistas indígenas de outros povos, como ocorreu com os Maku no rio Curicuriari. De acordo com os relatos orais dos nativos, esses pequenos comerciantes indígenas foram mais frequentes, nessa época, na região à jusante de São Gabriel da Cachoeira e também em Santa Isabel do rio Negro e Barcelos. Essa configuração étnica dos pequenos comerciantes, formada por indígenas, mestiços e brancos, geralmente falantes de nheengatu, se estabeleceu de forma crescente no século XX, na medida em que a economia da borracha ia perdendo sua relevância. Os grandes comerciantes, como J.G. Araújo e mesmo as famílias Albuquerque e Garrido, foram paulatinamente perdendo poder e domínio econômico, sobretudo após a segunda guerra mundial. Por outro lado, o sistema de aviamento não perderia sua força. Em seu diário de campo de 1951, Eduardo Galvão fez um balanço das atividades extrativas no médio rio Negro, onde anota a sobrevivência do sistema, mesmo no contexto de decadência econômica do pós-guerra:

> "Somente hoje percebi que embora a borracha venha sendo explorada há 50 anos nessa região, idem para os outros produtos, e o foi até pouco tempo exclusivamente pelo J.G. [Araújo] não possui qualquer benfeitoria. Apresenta apenas desgosto e consequente diminuição de produção e população em alguns trechos, como Moura e Moreira, Thomar, em que hoje não passam de taperas. Mas é evidente que o mal não está na indústria extrativa, em si mesma, que ao contrário representa uma fonte de riqueza, mas no sistema de saque desregrado à mata e a falta de uma base sobre que uma população mais fixa pudesse assentar. O aviador atua como financiador da produção, os juros, cobrados nas 'quebras', 'comissões' e sobretudo no preço da mercadoria que avia, e nos lucros da transação do produto. Interessa-lhe por isso mesmo que o trabalhador produza ao máximo da sua capacidade sem distrair-se na

> agricultura e ao mesmo tempo consuma um máximo de mercadorias que atuam como moeda. Todos os adiantamentos são feitos sob forma de aviamento. O financiador fornece o crédito, mas obriga a comprar em sua casa a mercadoria. É um sistema de coação contínua e visto a natureza do produto que não exige construção de benfeitorias, e pelo contrário força a dispersão, o menos beneficiado é o produtor. Os próprios comerciantes como o Sr. X, dizem que a borracha não pode dar lucro para o caboclo. Comerciantes como Felinto, que vieram do Maranhão voltam-se contra o caboclo a que acusam de indolente e cachaceiro, mas sem perceber a contradição, confessam sua própria incapacidade em conseguir resultados na agricultura 'porque tem que estar cuidando do produto'. O seringueiro não é um camponês, mas um assalariado sem a menor garantia de salário fixo e de direitos" (MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI, 1951).

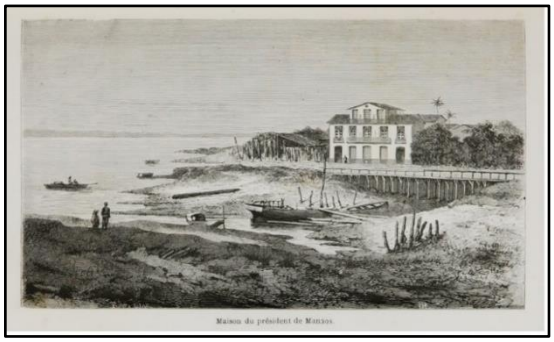
Em síntese, foi essa vasta e complexa rede de comerciantes e seus fregueses, atravessada e tecida por vínculos de parentesco/compadrio e pela violência, que foi responsável pelo deslocamento compulsório de famílias e indivíduos indígenas de seus lugares de origem nos altos rios, como relatado nas narrativas, para as áreas de exploração extrativa nos baixos cursos dos rios e na Venezuela e Colômbia. Os trabalhadores indígenas ficaram sujeitos em todos os casos à violência e à escravidão. Entretanto, quando do final do "fábrico" ou após a baixa dos preços de certo produto, como foi o caso da borracha e da balata, algumas famílias ou indivíduos conseguiam fugir ou mudar de patrão, e retornar a suas casas, como foi o caso dos protagonistas das narrativas transcritas no capítulo 7. E também a condição de patrão ou freguês, nessa estrutura, como vimos no capítulo 4, se confunde com a de "padrinho", "afilhado" ou "compadre", conferindo aos patrões e fregueses uma importância social e política que vai além da relação econômica, assumindo também uma função sociocultural mais profunda. O sistema de aviamento, e sua rede hierárquica de patrões e fregueses, que vinha declinando lentamente com a crise da borracha de 1912 e, sobretudo depois de 1950, mantém-se, porém, bastante vivo na sociologia contemporânea do rio Negro e nas memórias indígenas.

6.3 IMAGENS DOS SÉCULOS XIX E XX

Figura 35: *Povoado no rio Negro, provavelmente Nossa Senhora da Guia, desenhado por Alfred Russel Wallace em 1850*

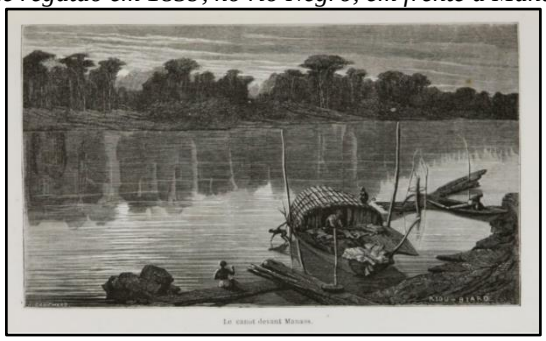
Fonte: Wallace (1979).

Figura 36: *Manaus, cerca de 1859. Casa do Presidente da Província do Amazonas, desenhada por Biard/Riou*



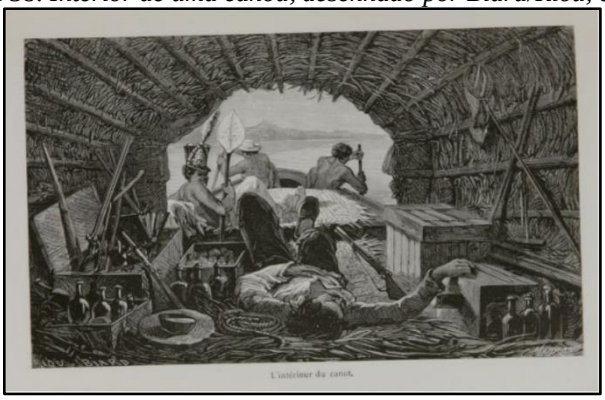
Fonte: Biard (1862)

Figura 37: *Canoa de regatão em 1859, no rio Negro, em frente a Manaus, por Biard/Riou*



Fonte: Biard (1862)

Figura 38: *Interior de uma canoa, desenhado por Biard/Riou, c.1859*

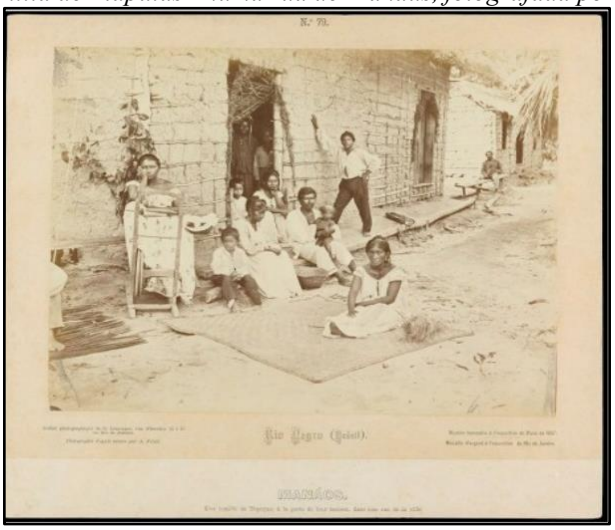


Fonte: Biard (1862)

Figura 39: *Embarcação no interior da floresta no rio Negro, na visão de Biard/Riou, c.1859*

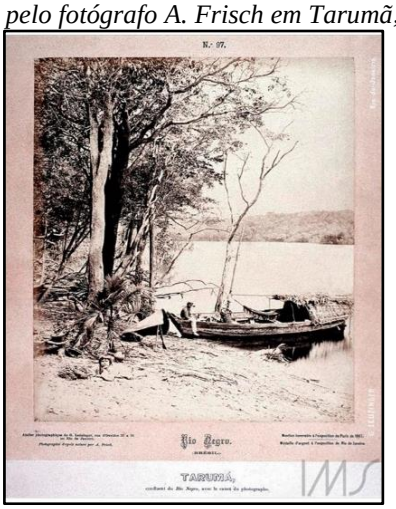
Fonte: Biard (1862)

Fotografia 57: *Família de "tapuias" numa rua de Manaus, fotografada por A. Frisch, c.1867*



Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Fotografia 58: *Canoa alugada pelo fotógrafo A. Frisch em Tarumã, próximo a Manaus, em 1865*



Fonte: Instituto Moreira Salles ([19--?])

Fotografia 59: *Senhora "mestiça" com filho, no rio Negro, em 1865*

Fonte: Instituto Moreira Salles ([19--?])

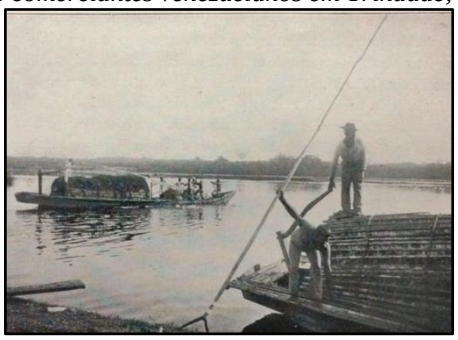
Fotografia 60: *Embarcações no porto de Manaus em 1865. Fotos de A. Frisch*

Fonte: Biblioteca Nacional ([1998])

Fotografia 61: *Casa do comerciante "turco" Miguel Pecil, no alto rio Negro, próximo à foz do rio Xié, em foto de Koch-Grünberg de 1905*

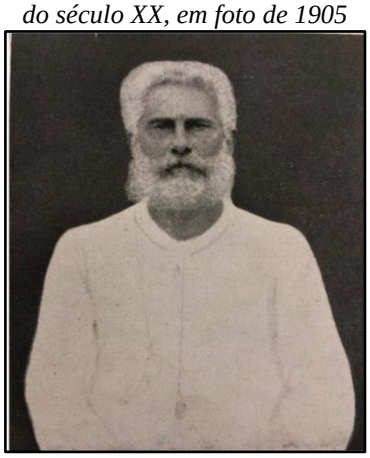
Fonte: Koch-Grünberg (2005)

Fotografia 62: *Batelões de comerciantes venezuelanos em Trindade, no médio Negro, em 1905*



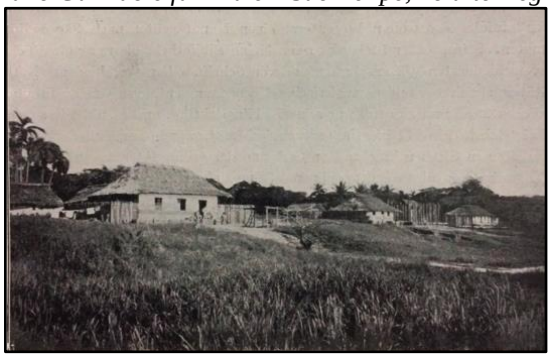
Fonte: Koch-Grünberg (2005)

Fotografia 63: *Don Germano Garrido y Otero, espanhol, maior comerciante do alto Negro, Içana e Xié no início do século XX, em foto de 1905*



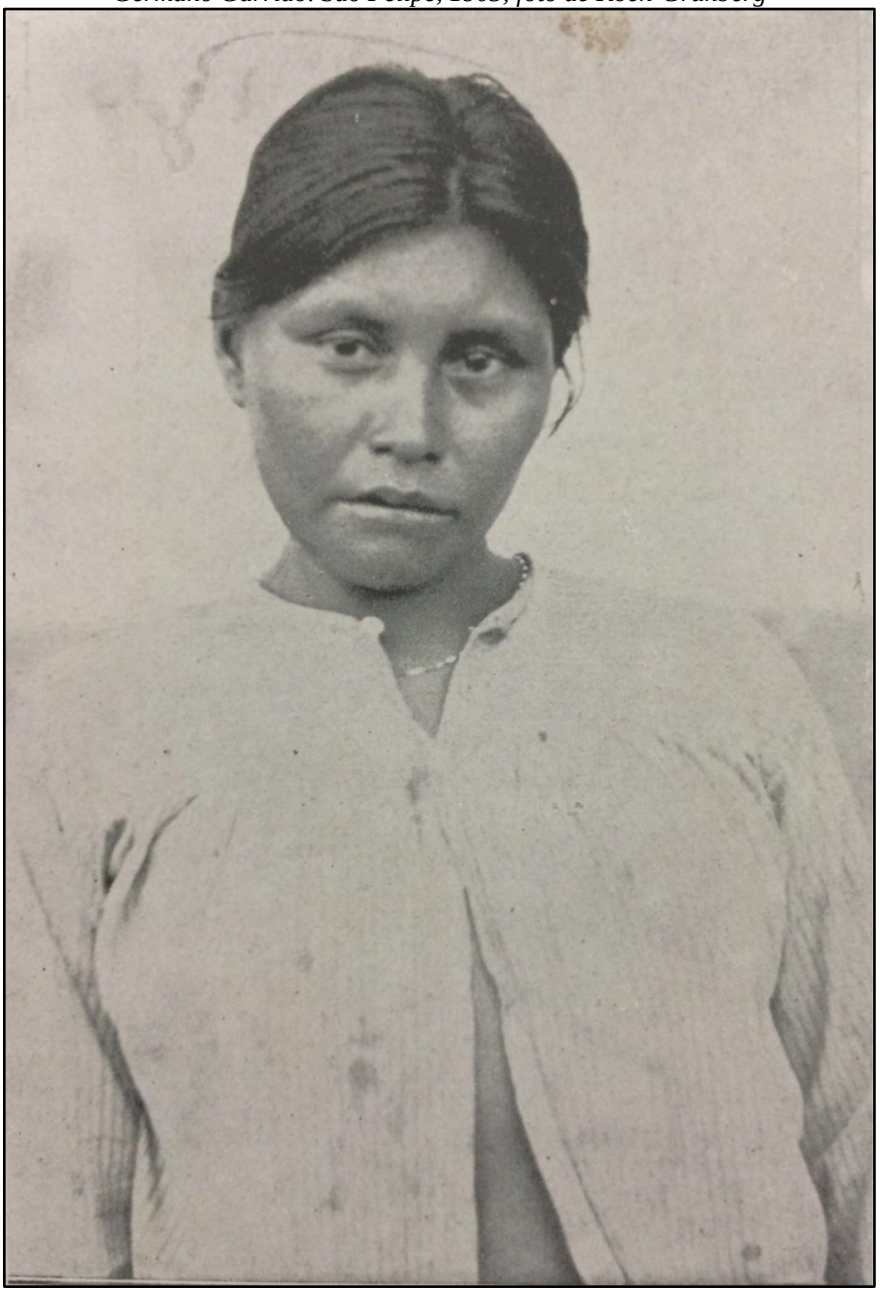
Fonte: Koch-Grünberg (2005

Fotografia 64: *Casa de Germano Garrido e família em São Felipe, no alto Negro. Fotos de Koch-Grünberg*



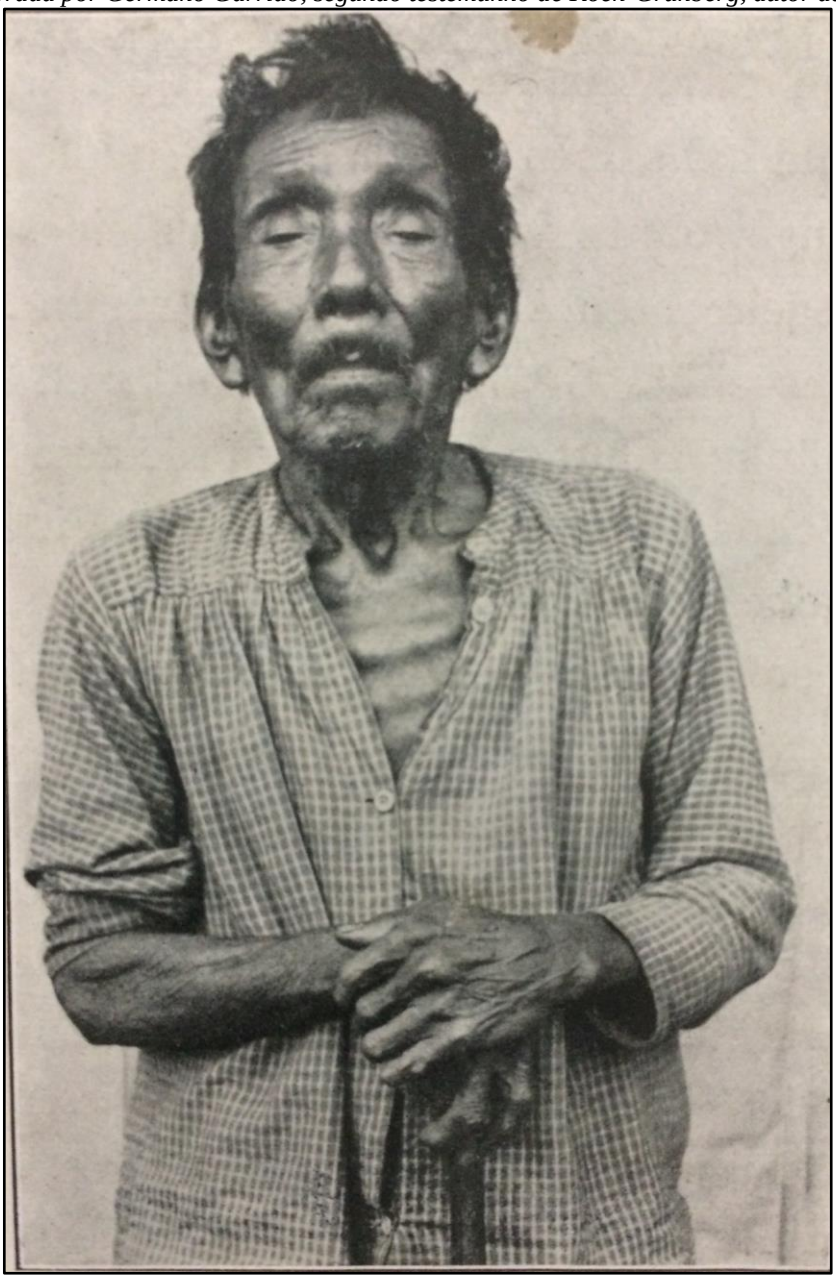
Fonte: Koch-Grünberg (2005)

Fotografia 65: *Senhora maku do rio Tiquié, como tantas mulheres indígenas, foi serviçal na casa do comerciante Germano Garrido. São Felipe, 1905, foto de Koch-Grünberg*



Fonte: Koch-Grünberg (2005)

Fotografia 66: *Indígena baniwa do baixo Içana, velho e doente, escravizado por um comerciante, cuja dívida teria sido comprada por Germano Garrido, segundo testemunho de Koch-Grünberg, autor da foto, em 1905*

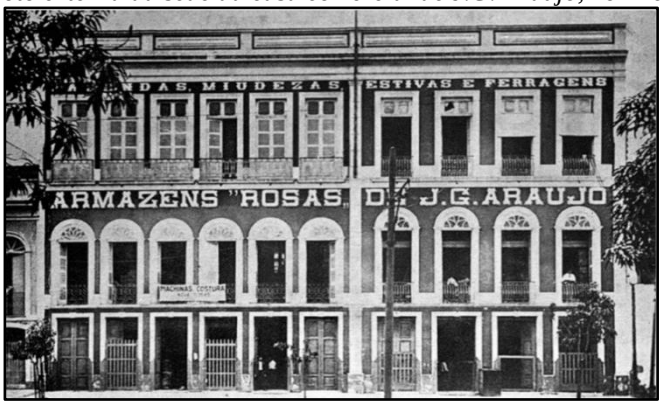


Fonte: Koch-Grünberg (2005)

Fotografia 67: *Joaquim Gonçalves de Araújo, o maior comerciante do Amazonas, proprietário da casa J.G. Araújo, com sede em Manaus*

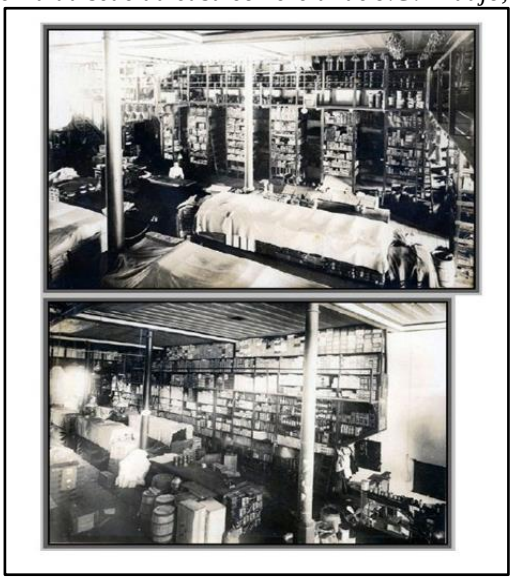
Fonte: Acervo do Museu Amazônico

Fotografia 68: *Foto externa da sede da casa comercial de J.G. Araújo, no início do século XX*



Fonte: Acervo do Museu Amazônico

Fotografia 69: *Foto interna da sede da casa comercial de J.G. Araújo, no início do século XX*



Fonte: Acervo do Museu Amazônico

Fotografia 70: *Fachada da antiga filial da casa J.G. Araújo em Santa Isabel do rio Negro, hoje Secretaria de Educação do Município*

Fonte: Velthem (2014)

Fotografia 71: *Casa de antigo comerciante do médio rio Negro, existente em 2014 no sítio Bela Vista, próximo a Santa Isabel do rio Negro*

Fonte: Velthem (2014)

Fotografia 72: *Piso em ladrilho hidráulico da antiga casa do comerciante Joaquim Ciríaco da Silva, hoje arruinada. Temendauí, médio rio Negro, em 2014*

Fonte: Acervo pessoal de Lúcia H. van Velthem

Fotografia 73: *Ruínas da antiga casa do comerciante Manduca Albuquerque, no sítio Bela Vista. Baixo rio Uaupés, em 1996*

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Fotografia 74: *Meninos indígenas nos internatos salesianos na primeira metade do século XX*

Fonte: Acervo da Diocese de São Gabriel da Cachoeira, AM

Fotografia 75: *Meninas indígenas nos internatos salesianos na primeira metade do século XX*

Fonte: Acervo da Diocese de São Gabriel da Cachoeira, AM

7. VOZES RESTITUÍDAS: MEMÓRIAS E HISTÓRIAS INDÍGENAS DO AVIAMENTO.

> Un homme, pour évoquer son propre passé, a souvent besoin de faire appel aux souvenirs des autres. Il se rapport à des points de repère qui existent hors de lui, et qui sont fixés par la société. Bien plus, le fonctionnement de la mémoire individuelle n'est pas possible sans ces instruments que sont les mots et les idées, que l'individu n'a pas inventés, et qu'il emprunte à son milieu (HALBWACHS, 1967).

> Meus companheiros falaram a respeito da demarcação e a respeito da tribo, da onde é que vem, daqui mais abaixo e até as cabeceiras, eu quero esclarecer também isso aqui, perante as autoridades que estão presentes aqui. Essa área, como que era uns tempos atrás? O rio Negro, - que chamam pelo português -, Amazonas, rio Caiari, seus afluentes, pra nós, na nossa língua chama-se *ohpekõdia* [rio de leite], até sair, até o mar, toda essa área, tempos atrás, era nossa área. Ao passo que nessa área podia estar todas as tribos: Baré, Tukano, Baniwa, tudo, diferente, naquela santa paz, tranquilidade. [...] Nosso povo, quando os primeiros brancos chegaram, deram esse nome de "índio". Então eu quero esclarecer alguns assuntos que entendo, que pra expressar melhor em português, eu não posso expressar bem, porque meu estudo é pouco. Nós, antes da chegada dos primeiros colonizadores, que são os brancos, vivemos naquela paz, naquela tranquilidade, trabalhando, pescando, caçando. De repente, os primeiros brancos chegam nessa área, chamada hoje nação brasileira. Branco chega trazendo progresso. Encontrou com esse povo que foi primeiro habitante. Ele querendo educar, civilizar, mas foi muito violento, muito violento, massacrou. Nosso povo foi massacrado, escravizado, e assim, nós ficamos dispersos. O nosso povo disperso, fugiram, muito longe, na floresta, fugiram nas cabeceiras dos afluentes desse rio. Num tempo depois, parece que termina a escravidão. Será que acabou a escravidão? Por mim nossas comunidades aqui, nós conversamos nas comunidades, não acabou a escravidão, porquê? Porque o índio nunca tem vez, o índio não tem apoio, sempre lá embaixo, sempre a nossa área tendo invasão (Gregório Maia, Tukano, Comunidade de Curicuriari, 1991).

7.1 TRÊS MEMÓRIAS INDIVIDUAIS

7.1.1 Narrativa de José Fonseca, do povo Arapaço

O senhor José Fonseca vivia em 1995 na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, localizada na margem esquerda do rio Negro. Na ocasião da entrevista contava com a idade estimada de 76 anos, portanto nascido em 1919.

"Eu nasci lá no rio Uaupés, lugar chamado São José, acima do Ipanoré, porque esse São José foi dado pelos missionários esse nome né, antes, chamava-se Juitu-Ponta (Ponta do Vento) [em Nheengatu].

[Meus pais] Eram daí mesmo, assim meu pai falava, daí mesmo, o santo dele, o tupana dele, cada tribo ele deixou no lugar, é, Tukano, a classe desse menino [apontando para Braz França Baré, então presidente da FOIRN, que acompanhava a entrevista], de tudo o outro resto de tribos indígenas cada qual ele deu o seu, aí era o domínio dele, que ele fazia divisão com outra tribo, sabe, era isso, aquele é dele. Olha, aí esse menino sabe [Braz França], aí o domínio deles, até eles tão por aí. Eu sei que o domínio dele é esse, lá pra cima também deles. Cada tribo dividido é isso, não é seu menino? [pergunta para Braz França]. Esse menino sabe, esse senhor Braz sabe, como era, como viveram os antepassados. É, o meu pai contava mais ou menos assim. Tudo outro resto tribos lá nesse Uaupés, né, Tukano, Piratapuio, tudo tribos. Agora esse rio Negro direto são outras tribos, é, também eles sabem, o parentesco deles, de onde eles vieram, né, agora eu sei que eles são os moradores desse rio Uaupés, baixo Uaupés, acima Uaupés, é assim mais ou menos né.

[Meu povo] Dizem que é Arapaço, é. Nós perdemos, nós perdemos, o meu pai contava nós perdemos, agora fala só língua emprestada do Tukano. Meu pai sabia alguma coisa, sabe...Eu falo Tukano.

[Meu pai] Contava, sim [histórias do Manduca Albuquerque]. Bem, disseram que ele, - o senhor Braz sabe -, quem era esse, cearense ou maranhense. Este, Manduca Albuquerque. Ele chegou lá. Ele chegou lá arrumou logo mulheres. Três, quatro, por aí. Esse como costume dele, né, dessa raça aí. Pois ele teve muitos filhos, muita família, cresceu logo né, três, quatro, foi. Lá ele vivia, tempos, teve filhos, e irmãos. Agora eles vão levar ele pra prender [sic], não sei se era fugitivo, ninguém sabia isso, né. Quando chegaram lá, trouxeram o irmão dele também pra lá, né. Eram quatro, cinco irmãos. Eles nem sabiam ler. Então quando era rapaz já, velho, que entendia muito bem, de vez em quando iam estudar, nas cidades, capitais grandes, pra eles saber, né. Assim foi eles, né. Quando ele... Ele mandava trabalhar... Ele que dominou já, como se fosse chefe, lá, no rio Uaupés, ele né. Todo mundo vinha com ele. Ele tinha mercadoria, dinheiro. Iam lá pessoas, habitantes do rio Uaupés, de cima, de baixo, tirar alguma coisa. Ele ia lá pegar borracha, é. Nada era bom... Ruim, surrava os trabalhadores fregueses dele, surrava até no pau, mas isso eu também não vi não, mas meu pai contava, todo mundo conta, pessoal de lá que viram né. Eu não vi não, eu era um gurizinho ainda naquele tempo. Era já tempo isso. Criou muitos outros companheiros dele, raça dele, muito empregado, era muito já lá. Casa boa de alvenaria e tijolo, bem feito! Leva aquele marceneiro, conseguiu

marceneiro e pedreiro pra lá, casa aqui era ladrilhos, já era assim. Se fosse pessoa boa era já pra lá era cidade já. Ele que dominava todos os habitantes do rio Uaupés, né. Depois ficou ruim, não sei porque motivo o pessoal dele não fazia como queria? Isso eu não sei né?

Foi, ia viajando até a Colômbia, dessa vez mandava lá trabalhar esse produto extrativo do mato né, balata que chamam lá na Colômbia, e vinham vender pra cá, até aqui porto de Santa Isabel, até aqui! Vendiam o que vinha de lá, né. Daqui recebia, embarcava, esperava, quando de volta levava essa mercadoria muita.

Eu era velho já [quando vim para Santa Isabel], esse tempo, o senhor faça o cálculo aí. Eu nasci em 02 de fevereiro de 1919. Cheguei aqui em 56. Quer dizer... 37 anos. Casado já, com filhos, sete parece, seis filhos! Aqui nasceram pra cá já só dois...

[Vim para Santa Isabel] Devido à terra. Porque lá quando nós abrimos povoado grande, todo mundo tinha terra, como aqui mesmo. Terra né. Mas já tinha antepassado, como aqueles missionários antigos sabe, esses que vieram naquele tempo. Já era né. Depois que eles foram embora, tomou conta e ficou serrado esse terra dele aí. Agora esse [?] inovaram de novo né, aí fizeram já. Cada qual tinha roça, casinha. Umas dezesseis casas era ali, muita família era. Aí depois criaram esse formiga saúva, que eles dizem, criaram! Que ninguém podia mais fazer roça, e ia pra lá, outro lá, de cima, de baixo, onde passaram faziam né, ocuparam tudinho. Não sei o que quer dizer isso. Ocuparam tudo, a gente não podia fazer mais. Quando chega no tempo do verão pra fazer roça, tem que procurar onde tem menos, por causa da saúva. Tendo mesmo uma. Eu vou abrir mesmo mesmo pra poder matar ele, com veneno, que ele conhece, com timbó mesmo, com esse timbó que é venenozíssimo, com aquele, que serve pra matar peixe, não era assim. Não suportaram aquilo, viram que não prestava, vieram embora. Aqui, ninguém podia plantar mais nem fruteira, nem macaxeira, nada, nada, ocuparam tudinho. Por isso governo, por exemplo, matassem logo esse grande inimigo. Inimigo ele. Assim foi. Assim toda a minha parentada que morava ali vieram embora. Onde eles vão trabalhar? Procurar terra pra trabalhar? Vieram tudo pra cá... tudo pra cá... todos vieram pra cá, aqui, nesse município, ficaram aqui, já morreram aqui. Pra lá ficaram poucos. Desde 56 eu não voltei mais pra visitar meus parentes pra lá. Assim foi. Porque eu vim me embora. Não prestava mais pra trabalhar.

Aqui não era como agora estamos vendo, não. Havia só missão aí, é tudo só a Missão. Eu estava indo pra Barcelos. Não era pra ficar aqui não. Aqui estava Diretor do Colégio, era um Diretor , um Padre que se chamava Padre Luís Pacineli, que eu tinha conhecido lá muito bem lá no alto, né. Ele aqui, eu fui falar com ele, falei, perguntou: você tem parentes lá? – Não, eu não tenho parentes lá. Por que que vai então? Eu vou sim. Bem, aqui tem um padre que conhece lá, disse ele, vem aí. Esperei, aí depois do almoço ele vem descendo aí. Ele perguntou:

olha, Padre Tiago, esse que vem descendo vai pra lá de muda. Tiago conhece como é lá. Há, eu cumprimentei ele. El disse: o senhor está indo lá? - Eu vou lá sim. Olha menino lá tem muita praga, disse ele. Praga, tem outra formiga, aquela que tem ferrão, que ferra, que está na terra. Tem formiga vermelha lá né. O senhor que ainda nem conhece lá. Formiga como tem lá, na beira, assim como no trabalho da terra, não pode tentar criação assim, disse ele. Não vai! Disse ele, ele disse então o Diretor: -tá ouvindo? – tou ouvindo sim. Então não vai! Fica aqui, aqui tem muita terra. Aí ele foi mostrando tudo, né. Eu não sabia mais do que ele, né, então, fiquei já, tá bom Padre. Você faça casa aqui."

7.1.2 Narrativa de Graciliano Torres Fernandes, do povo Tukano

O senhor Graciliano Fernandes vivia em 1990 na comunidade de Nossa Senhora Auxiliadora, situada na ilha de Uábada, no médio rio Negro, município de Santa Isabel do Rio Negro. Na ocasião da entrevista tinha uma idade estimada de 66 anos, portanto nascido cerca de 1924.

"Eu quando conheci ele [Sargento Guilherme] eu saí do colégio com 15 anos, né. Aí eu vim lá de Yauaretê [comunidade no rio Uaupés, na fronteira com a Colômbia, onde a Missão Salesiana implantou um internato no início do século XX] com minha mãe, vim descendo, desci. Chegamos na boca [do rio Uaupés] depois de uns 4-5 dias parece, de Yauaretê para a boca do rio Caiari [outra denominação do rio Uaupés], Ilha das Flores, aí nós subimos [o alto rio Negro], subimos parece que passemos três noites e na quarta chegamos num sítio por nome Camiçá. Lá nós dormimos. Quando foi de manhã bem cedo, nós saímos e aí encontremos com esse dito Sargento Guilherme, né, vinha baixando [o alto rio Negro] lá do sítio, vinha pra São Gabriel. E vinha com ele um irmão mais velho [meu], de que fazia bem uns três, quatro anos, que estava morando com ele. Ele me perguntou se eu queria ir pra São Gabriel, eu que não conhecia cidade, fui me embora com ele, baixei. Aí a família subiu, sabe, lá pro sítio.

Nós passemos uma semana em São Gabriel e depois subimos de novo, aí cheguemos no sítio.

Aí eu fui lá pro sítio, e ele [Sargento Guilherme] disse:

- Você não quer trabalhar comigo?Teu irmão trabalha comigo, você também pode trabalhar...

Aí eu vim pra casa dele e aí ele não quiz mais me largar, passei todo esse tempo trabalhando, remando pra cima e pra baixo. Ele era regatão né [pequeno comerciante, ou mascate fluvial]. Aí nós sempre fazia viagem pra São Gabriel atrás de mercadoria. Ele colocou empresa pra lá pro rio Xié, né, trabalhar piaçaba. O sítio [da minha mãe] ficava acima da

boca do rio Xié, tal de Cabidí. E esse Sargento Guilherme também era morador de Cabidí, então nós morava logo acima um pouquinho.

Eu trabalhava como marinheiro, sabe, eu andava remando. Era no remo, eu andava remando. Comprando chicle, piaçaba assim em rama mesmo, ou espia, aqueles cabos que eles faziam pra cá antigamente. Nós ia [no Xié] até a boca do igarapé Inamoin [próximo às nascentes do rio], a remo. Foi em 1943 o primeiro ano que eu entrei pra lá, com o Sargento Guilherme. O primeiro sítio, logo perto da boca, é o que eles chama Iucútali, primeira ponta, à direita de quem sobe. Depois vai, não leva meia hora, aquele sítio, onde fica agora o nome de São José, que se chamava Tauapiçaçu, agora é a comunidade de São José, à direita de quem sobe. Quer dizer tinha já sítio lá né. Daí, nós fomos, foi, foi, tinha sítio lá no Cuté, abaixo da cachoeira. Aí morava família de colombianos, um pai com filhos, tinha um bocado de filhos. O nome dele era João Iarumare, da tribo Baré, parece. Ele era da Venezuela [sic], de lá passou pra cá parece, daí nós subimos, fomos até um sítio grande, chamado Tonú. Quem morava lá, parece que era parente do seu Simeão [também morador da comunidade Nossa Senhora Auxiliadora], o nome dele era Cândido de Oliveira, um velhinho. A tribo dele parece que era paraense [sic]. Era primo desse compadre Simeão, morador daqui. Ele tinha um bocado de filhos, assim filho velho já, casado e com filhos e tudo, neto e tudo, né. Então fazia aquela povoação grande, tinha mais de 10-12 casas só naquela ilha ali. Só ele com a família. O pessoal chamava ele de Tuxaua Cândido. Não sei [de onde ele era] eu conheci ele já lá. Falava português e lingua geral, essas duas línguas. Aí vem outro sítio, um tal de Tucano, lá em cima, dois dias de viagem de Tonú prá lá. Um sítio por nome Tucano. Lá morava um tal de Feliciano, era um venezuelano também mas já morreu, Feliciano Narciso. Ele era da Venezuela, também Baré. Falava lingua geral e português, e venezuelano [espanhol]. Daí vai, tal de sítio Mauá. Ali morava um velho de nome Antonio Baltazar, de lá mesmo, que falava língua geral e português. Eu digo que a tribo dele deve ser Baré mesmo, porque o pessoal lá era quase tudo Baré. Daí a gente subia, tinha um sítio por nome, aí já era o fim, o nome boca do Inamoin, hoje tem comunidade lá. Daí do Inamoin tinha outro sítio, Tiariuirú, último sítio, sei lá que língua é essa?, se Baré, Curripaco ou Werekena. Morava lá um velho que veio lá do Guainía [nome do rio Negro na Colômbia], o nome dele era Eduardo Yanáve [?], não sei dizer de que tribo, ele veio lá do Guainía, veio de lá. No Inamoin morava esse Sandoval Celestino, família do meu sogro, da tribo Werekena parece. Eles tudo eles falam aquela língua, né, pessoal do Tauapeçaçu, tudo eles falam aquela língua. Era o pessoal do Tauapeçaçu, São José agora. Só Werekena que eles falavam. Segundo sítio, onde hoje é São José. Só Werekena que eles falavam, e língua geral. Nos outros sítios a maior parte só Werekena mesmo.

- Uma tribo só eles lá.. e eu não tenho parente por lá, é sempre pai desse motorista e prático do barco da EMATER, Legé, neto do Cândido [comentário do senhor Simeão, que acompanhava a entrevista].

Passei não sei quantas vezes [no rio Xié]. Só pra lá que o patrão regateava, comprava farinha, chicle, ucuquirana, piaçaba mesmo. Piaçaba fica na margem da Colômbia, à direita de quem sobe. Só tem do lado da Colômbia. Ucuquirana tem pra todo lado e chicle também.

[O Sargento Guilherme levava o pessoal do Xié para trabalhar no rio Padauiri] depois que nós tivemos aquela briga com ele. Essa história de briga nossa com ele [Sargento Guilherme] foi negócio de produto mesmo, de piaçaba, preço de piaçaba, ele prometeu de pagar Cr$2,00 naquele tempo, veio embarcar produto aqui pro finado Amado [outro comerciante]. Deixou nós lá [no rio Marié, afluente do rio Negro pela margem direita] com uma lata de farinha para cada freguês, né. E passou vinte dias pra cá. A farinha acabou, nós passemos oito dias sem farinha, sem comer, sem nada, só comida mesmo, peixe, alguma coisa, sem farinha sem nada. Tinha gente, aquelas velhas, não aguentavam mais com fome, andavam caindo já. Aí já que ele chegou, já pra brigar, como diz o outro.

Aí ele deu uma garrafa de cachaça pra cada um, pra cada freguês. Mas ninguém tinha bebido ainda, sabe, nós deixemos tudo lá, ele começou a conversar e tal, aí numa brincadeira com meu companheiro, eu falei né, com meu companheiro,

- 'Rapaz, abre tua garrafa de cachaça!'

Eu brincando com ele né, com o rapaz,

- 'Vocês que fizeram muita piaçaba, abre logo pra nós beber!'

Aí ele respondeu de lá, o sargento Guilherme, que estava sentado numa caixa; ele estava sentado na beira do barracão,

- 'E tu?', ele disse,

- 'Quantos pacotes tu fez?'

Eu disse,

- 'Eu fiz 21 pacotes, agora, tem quatro no meio do varador [caminho na floresta até os piaçabais]'.

Não pude trazer porque eu levei uma espetada no pé, aí não podia mais carregar peso, aí deixei no meio do varador. Aí ele disse pra mim,

- 'Pra pagar conta precisa de muita produção, esses 21 pacotes não dá pra pagar conta não!'

Assim gritando, não foi assim falando baixo, né. Aí eu falei,

- 'Não sei, o senhor prometeu pagar Cr$2,00 o quilo de piaçaba, agora vem com conversa de Cr$l,0O', eu disse.

- 'Assim nesse preço ninguém paga a conta...', eu disse.

- 'Vocês tão é roubando...', eu disse.

Aí ele levantou e falou,

- 'Quem é que rouba!?'

- 'Quem é que rouba é o senhor porque o senhor está dizendo que está pagando a Cr$1,OO, o senhor prometeu de pagar a Cr$2,00 pra nós!', eu disse.

Aí ele disse,

- 'Repete a palavra, quem é que rouba!?'

- 'Quem rouba é o senhor mesmo!', eu disse.

Aí ele levantou, eu estava sentado, aí ele trouxe assim uma garrafa de cachaça, que estava perto dele. Quando ele levantou e me deu aquilo eu aparei a garrafa e empurrei ele, e caiu pra lá, eu peguei a garrafa e joguei pro lado. E quando ele levantou de novo, ele trouxe um molho de tabaco, pulou em cima de mim e eu sapequei nele bem no pé do ouvido e caiu pra lá. Mas eu não fiquei abraçado com ele, dei aquele mas eu pulei pra trás. Aí parece que o meu irmão viu que eu estava brigando com ele, aí ele veio atracar ele, assim de trás. Aí ele tinha uma faca na cintura, ele era sargento, né. Pegou, não sei de que jeito que ele furou, parece que pegou bem aqui em cima do pulmão, na costa. Aí meu irmão mais velho correu e segurou na mão dele, e a faca estava presa, porque a faca de punho de chifre tinha uma segurança que ninguém podia sacar. Aí que eu fui ver, ele estava assim, aí a faca chega estava tremendo, eu vi a ponta da faca e ela estava cheia de sangue, quase dois dedos na ponta da faca. Quando eu espiei assim, eu vi meu irmão, estava cheio de sangue, né, estava espirrando pra fora. Aí meu irmão me disse,

- 'Mata ele que ele já me matou!'

Aí ele correu foi pegar um terçado e foi dar nele mas não entrou não, estava fraco já, aí nós seguremos ele, que estava tremendo. Aí veio um empregado dele [sargento], era um soldado também reservista. Veio, deu um jeito na mão dele, abriu, nós tiramos a faca, aí segurei ele assim, meu irmão do outro lado, ele foi descendo lá pras canoas, né, e nós aguentando ele, quando estava perto da beira, nós larguemos, aí ele foi chamar o empregado dele, que chamava Mafumba,

- 'Mafumba, vem pra cá que eles vão me matar!'

- 'Eu não fiz nada pra eles!', ele respondeu.

Ele saiu com a canoa, com a velha dele sentada na canoa.

- 'Mafumba, traz o meu rifle com bala!', ele disse.

Aí eu lembrei que ele tinha um rifle pendurado, naquela hora eu estava aperreado já, eu peguei, pensei que tinha bala, eu disse, naquela hora eu chamei ele de 'meu padrinho':

-'Meu padrinho olha pra cá que eu vou espocar tua cara de bala!'

Quando ele espiou eu atirei, não tinha bala no rifle, e eu atirei o rifle no rio, na água. Aí ele fugiu, foi embora.

Aí nós arrumemos nossa bagagem, nós fomos buscar nossa bagagem lá no centro [da floresta, nas barracas de piaçaba]. Voltemos e viajemos com ele na nossa frente. Veio fugindo. Pegou o motor dele no remanso da cachoeira do Canção [rio Iá, afluente do rio Marié] e veio embora. Aí nós chegamos, aí tinha um patrão trabalhando com piaçaba. Aí nós paremos com ele.

- 'Rapaz - ele disse - esse homem vai morrer, tá bom de vocês parar uma semana aqui pra nós dar remédio, um purgante, alguma coisa.'

Aí nós passemos uma semana. Aí, depois de uma semana, dia primeiro, nós baixemos pra cá, encontro do patrão dele, do finado Amado. Nós aproveitamos o reboque e viemos até a boca do Marié. Na boca do Marié tinha delegado lá. Acho que o homem veio na nossa frente e tinha contado já como foi que aconteceu. [O delegado] era Antonio Fernandes de Abreu, um velhote do Maranhão. Quando nós chegamos, ele foi logo gritando:

- 'Vocês que deram no Sargento Guilherme!?'

Eu disse:

- 'Foi eu, mas ninguém bateu nele não, eu dei duas vezes no pé do ouvido e só foi isso. ´

Não - disse ele –,

-'Vocês caboclos estão acostumando de bater nos brancos!'

Gritou comigo. Eu disse não.

- 'Vocês deram!', ele disse.

- 'Perna dele e braço está tudo roxo!', gritando lá com nós.

Aí acalmou, e disse,

- 'Vamos fazer depoimento'.

Ele leu lá o depoimento que ele [sargento Guilherme] fez. E digo,

- 'Não, não foi assim que aconteceu primeiro, ele fez o depoimento dele todo contrário'.

Aí eu dei o meu depoimento, passemos três dias mais, aí nós subimos pra São Gabriel, com aquele faqueado já, né... Nós chegamos com o delegado, o delegado era o Sr. Amando. Ele disse:

- 'Vocês que brigaram com o sargento Guilherme?'.

Eu disse:

- 'Fomos nós'.

- 'Temos já depoimento aqui que ele deu', ele foi dar depoimento.

Eu disse:

- 'não, isso aqui é depoimento tudo contrário, não foi assim não'.

Aí eu contei pra ele (o homem estava quase pra morrer), ele foi embora. Foi pro sítio buscar a família dele, na boca do Xié. Aí ele baixou, nós subimos, aí nós botemos o rapaz no hospital das irmãs (naquele tempo era as irmãs [de Maria Auxiliadora]), disseram que estava tuberculoso e botaram ele pra fora.

E o prefeito queria me prender porque eu dei no sargento Guilherme, tudo isso. Aí chegou meu padrasto, minha mãe, aí nós levemos ele lá pro sítio, pra boca do Xié. Aí tornaram a chamar de novo, pra nós fazer outro depoimento. Baixemos de novo pra São Gabriel, baixemos no motor do finado Heráclito. Viemos até na boca do Marié. Aí baixou o Inspetor dos índios [delegado do SPI local, Ataíde Ignácio Cardoso], baixou o comandante de lá da fronteira, um sargento, sargento Ivan. Aí ele perguntou de nós como foi que aconteceu. Eu digo, aconteceu assim. Aí ele [o chefe do SPI] disse assim:

- 'Eu não posso fazer nada viu, o que eu posso fazer por vocês? Você sabe ler, sabe escrever?'

- 'Nós sabemos sempre alguma coisa', eu disse.

- 'Então vocês vão escrever pro Delegado Geral de Manaus pra vir resolver esse caso, porque esse daqui não resolve nada'.

Aí nós fomos fazer uma papelada lá, como foi que aconteceu primeiro, tudo, aí eles levaram e nós subimos lá pra casa. Passado uma semana chegou o Delegado Geral de Manaus, veio buscar nós.

- 'Foram vocês que brigaram com o Guilherme?'.

- Foi.

- 'Tá bom, eu já sei de tudo, não tem o que vocês conversar comigo. Como é que uma pessoa tira sangue de uma pessoa e não vai pro xadrez?', ele disse."

7.1.3 Narrativa de Milton Baltazar, do povo Baré

O senhor Milton Baltazar vivia em 1992 na comunidade de Campinas, no rio Xié, afluente do rio Negro pela margem superior direita, no município de São Gabriel da Cachoeira. Na ocasião da entrevista tinha uma idade estimada de 53 anos, portanto nascido cerca de 1939.

"[Eu nasci] aqui no rio Xié mesmo, lá em cima. Eu comecei [a trabalhar no extrativismo] assim com quinze anos já né, mas quando eu tava pequeno ainda mesmo de dez eu já estava trabalhando aqui nesse rio mesmo, [com] piaçaba, seringa, borracha pra bem dizer né, cipó, é só mesmo o que eu trabalhava aqui. Tem sorva também, eu trabalhei também sorva. [A borracha] tem aqui pela beira, pelo mato, assim, tem na terra firme e também no igapó, na caatinga não tem não. Vai até a cabeceira.

A gente começava [a trabalhar] antigamente, era tinha esse tal... tinha um branco aqui, eu comecei era com um tal de finado, chamava ele Lucas mesmo né, daqui. Eu comecei com ele, trabalhei com ele. Lucas, ele veio lá de baixo, da cidade, eu não sei mas ele era lá de baixo. Aí eu comecei, aí entraram outros, né. Primeiro começou a trabalhar por aqui foi o seu Wilson Andrade, né. Trabalhei piaçaba com ele ainda aqui no Xié mesmo. Com esse, agora-agora já né, depois que eu já me casei, né. Antes dele era com o finado Lucas, que eu já falei né, antigamente ainda, quando eu estava pequeno ainda.

Depois daí que eu já saí já pra trabalhar lá pra baixo. Eu tinha quinze anos, como eu falei né, trabalhei com o finado, um tal de, aquele finado, ele morava lá no Padauiri né, o nome dele é Sargento Guilherme, passei assim quase três anos com ele pra lá. Eu trabalhava lá com ele piaçaba, mesmo, lá no Padauiri, tem um galho, era o nome Tabaco, aí nesse galho, a gente trabalhava piaçaba, a gente ficava trabalhando até nós pegamos um galho, um igarapé lá de baixo já, era galho do Aracá, era nome cabeçudo. Do rio Aracá já, a gente pegava o igarapé Tabaco e depois o galhozinho, como eu falei, pelo varador. Tudo piaçaba. Fiquei três anos lá, só lá em cima, na boca não. Rio Preto depois que eu já saí de lá, depois de três anos aí eu fiquei lá pela boca já. Ele [Sargento Guilherme] tinha levado um pouco de [gente] daqui e não voltaram nenhum, ficaram tudo por lá, morreram por la´.

[O sargento Guilherme era] mal patrão sim. Se a gente ficava com ele, durante um tempo às vezes, a gente fica com ele e ele não faz a conta da gente né, então a gente não pode sair dele, né. Todo tempo a gente tá pegando mercadoria, a gente vai trabalhar, mas fazer a conta não. Até eu voltei de lá e ele não fez. Nós voltamos de lá com meu pai também. Pra bem dizer fugidos mesmo, né. Ele saiu pra Manaus, aí nós voltamos [pro Xié], quando ele tava pra Manaus, aí a gente veio de lá. Nós saímos à noite, pra passar lá onde ele morava, porque nós morávamos mais aciminha, nosso sítio, né. Ele deixava a mulher dele. Ninguém nos viu passando lá, né. Só nós mesmo [fugimos de lá]. Era só eu, tem mais os meus primos, eles tão morando aí no Inamoin mesmo, né. E meu pai também. Ele tava doente naquele tempo. [O pessoal que ele levou para o rio Preto] ficou tudo lá, até que nós voltamos pra cá [para o rio Xié], ficou tudo lá mesmo. [Ele não batia] na gente não. Nos outros também não, né, durante nós ficamos lá não. Só que, como eu disse, ele não fazia a nossa conta, né. Todo tempo, ninguém pode sair dele né. A gente ficava todo tempo trabalhando, passava todo tempo, verão, inverno, a gente ficava na colocação. Nós voltamos até pra cá, nós viemos a remo, nós gastamos um mês e quinze dias, de Padauiri até aqui, à remo mesmo, né.

Aí, quando eu cheguei pra cá [de volta ao rio Xié], já tava com 18 anos já. Aí eu fui de novo, voltei de novo. Aí eu fui trabalhar com o Adolfo Padrón [comerciante venezuelano], ele morava no Jurubaxi. Aí eu fui lá pro rio Branco já [maior afluente do rio Negro, pela margem esquerda]. Lá eu fui trabalhar castanha já, só castanha. Tem um galho Anauá, aí nós trabalhamos. Nós ficamos

lá quatro meses. Depois não voltei mais pra lá. Eu morava lá no sítio dele, aí no Jurubaxi, aí eu fiquei três anos e meio morando lá. Eu trabalhava lá no Jurubaxi, sorva, cipó, ucuquirana, maçaranduba do igapó, a maçaranduba tirava o leite [chicle] pra fazer bloco mesmo, né. É assim mesmo, a mesma coisa sim [a maçaranduba e o chicle]. Depois eu voltei de lá já pra cá, subindo, aí eu fui trabalhar já pra esse tal de Marié também [afluente do medio rio Negro pela margem direita], fiquei seis meses lá. Eu trabalhava com o irmão dele [Adolfo], um tal de Miguel Padrón. Eu já estava com uns vinte e três anos, por aí, né. Lá eu trabalhei piaçaba, aí eu fiz espia [cordas] de piaçaba. Nós fizemos lá 100 pacotes de espia. Nós fizemos de 5, de 3, de 4 polegadas, com 60 metros. A espia pode fazer até 7 polegadas, daí não dá mais, muito grosso já. A mais fina que pode fazer é de 2,5 polegadas. Lá nós fizemos 100 peças, que é aquele enrolado de corda.

[Esse Miguel Padrón vendia direto em Manaus] ele pegava o produto dele e ia levar pra Manaus, não vendia pra nenhum comerciante. Tudo o que a gente trabalhava ele levava pra lá mesmo. Daí eu voltei pra cá [para o Xié]. Eu já tinha 23-24 anos. Aí eu vim morar no sítio Réia. Aí eu me casei. [Continuei trabalhando] só aqui, a gente trabalhava piaçaba, e às vezes cipó e também seringa até mais ou menos 1965. [Nessa época] só fazíamos pacote mesmo [de piaçaba], igual a essa piraíba. [Os comerciantes] eram Augusto Navarro, morador do rio Negro no sítio Sanuma. Humberto Navarro, Fausto Andrade, Nenezão (irmão de Nivaldo [Amazonense]). Finado Ataíde [Cardoso], funcionário do SPI [Serviço de Proteção aos Indios], que trabalhava como comerciante. O Nivaldo começou mais ou menos em 1965 e o Ronil [Garrido] mais ou menos em 1970.

É difícil sim [o trabalho], pelo caminho é longe, tem que passar o dia amarrando [piaçaba], tem que tirar muito cipó. Eu acho que não dá mais, não é, tá acabando já né, porque tiraram muito. Eu acho que quase não dá mais porque tão derrubando muito. Não tem mais, tem um pouquinho, mas não dá mais como antes, antigamente tinha [piaçaba]. Ela cresce, mas não dá mais bem como era primeiro. Dá a árvore mas o 'cabelo' [as fibras] depois não dá mais, não tem mais cabelo. Cresce [depois de uns cinco anos] mas quando a gente corta umas três vezes aí já não dá mais, sabe, aí fica alto, fica velha. Tem novas [árvores] mas ainda pequenas eles vão logo tirando [as fibras] por isso acaba logo. Em toda parte [está assim], Teapuri, já vara pra Colômbia, tá tudo tirado.

O preço até agora não dá mais, todo tempo assim, não sei porque que não aumenta o valor, porque ele não aumenta pra gente. Agora a mercadoria aumenta... Só comprava mercadoria com o patrão. Anzol, munição, rede, roupa, perfume, açúcar, café, leite. Mas tem que fazer produção grande para poder comprar muito, se não, não dá. 1.500 kg de piçaba [para comprar uma espingarda] antigamente. Não sei agora, escutei que estão pagando Cr$ 200 o kg.

Eu vou [para o piaçabal] com a família toda para poder tirar mais ou menos. Eu tenho que fazer a farinha e o beiju pra gente comer lá, né. Fazer canoa, fazer remo. Daqui [da comunidade de

Campinas, no baixo Xié] a gente gasta até quase um mês até lá pro piaçabal. A gente costuma sair mês de março. A gente chega lá tem que fazer barracas, fazer limpeza, fazer caminho, tem que explorar ainda o piaçabal. Quando o rio tá seco a gente vai pelo varador [caminho na floresta], quando tá cheio a gente vai pelo igarapé. A gente fica dois a três meses cortando piaçaba depois volta pra barraca. Depois que a gente corta a gente pode passar de quinze a trinta dias amarrando [a piaçaba]. A gente caça e pesca em alguns dias, e nesses dias a gente não vai pro piaçabal."

7.1.4 A ilha de Marapatá, alegoria do esquecimento, rastro de memórias

As narrativas orais acima transcritas, trazem à luz memórias individuais de três indígenas dos povos Tukano, Baré e Arapaço, sobre as relações entre fregueses e patrões, as quais recolhi no início dos anos 1990 no médio rio Negro e no rio Xié.[69] Os narradores se referem a vários rios, povoados e cidades que fazem parte do Noroeste Amazônico. Os três vivenciaram intensamente a experiência do aviamento, e nos oferecem nos seus relatos um encadeamento de eventos que ocorreram nas suas vidas, principalmente a partir da década de 1940, e ilustram as relações entre patrões e fregueses, como também o *modus operandi* do sistema.

As duas últimas narrativas estão incluídas parcialmente em minha dissertação de mestrado (MEIRA, 1993), e a primeira foi registrada em 1995. Foram recolhidas no médio rio Negro e no rio Xié, tanto na pesquisa destinada à elaboração da perícia antropológica visando à demarcação das terras indígenas do médio rio Negro, homologadas em 1996, quanto para o mestrado. Na maioria das localidades onde fiz observação de campo, realizei entrevistas dirigidas com as famílias indígenas, e registrei na ocasião que pelo menos um terço dos cerca de quatrocentos chefes de família já havia trabalhado ou ainda participava em atividades sob o regime de aviamento, ou seja, mais de cento e trinta pessoas. Isso atesta também a importância quantitativa desse sistema nas suas vidas e das comunidades, mesmo que esse índice já demonstrasse o declínio do extrativismo desde os anos 1950 (MEIRA, 1991, 1993).

Pretendo com elas não somente trazer para o texto escrito essas memórias, mas também confrontá-las com as histórias que descrevo a seguir, no intuito de articular o passado e reiterar, com "lugares de fala" diferenciados, a perspectiva de longa duração do sistema de aviamento. Proponho que no cruzamento entre as memórias e as histórias, o exercício de rememoração individual dos narradores apresentados seja uma expressão das relações sociais mais amplas estabelecidas na região do rio Negro entre os diversos atores indígenas e não indígenas. É nesse contexto social, - nas palavras de Bosi, "condição colonial" -, que essas narrativas são produzidas.

[69] Outros depoimentos de indígenas do Noroeste Amazônico foram registrados por outros autores, e sobre este tema posso destacar o trabalho de Adélia Oliveira (OLIVEIRA, 1979).

Elas são resultantes de um "trabalho" de rememoração interpretativo de suas trajetórias passadas profundamente associadas ao aviamento, mas também são recordações situadas no "presente", o tempo "apropriado" para lembrar. Elas significariam, embora sejam relatos individuais, memórias coletivas e culturais, construídas pela forma como esses sujeitos operam a interpretação de suas ações, de suas temporalidades, e de suas mobilidades espaciais no território, a partir das "circunstâncias de lembrança" do presente (NAMER, 1987). Nesse cruzamento de lembranças fragmentárias opera-se uma elaboração das memórias indígenas do aviamento, que embora traumáticas, funcionam como um dos mecanismos de afirmação de novos direitos, e também como uma via de possível ruptura e transformação da condição colonial a eles imposta. O diálogo entre memória e história ganha um sentido político na vida contemporânea, e para iniciá-lo me apoio no mito da ilha de Marapatá, uma crença bastante conhecida no Amazonas.

Cheguei a ele pelas mãos do intelectual Osvaldo Orico, um dos pioneiros do modernismo na Amazônia. Nas décadas de 1920 e 1930 escreveu alguns livros sobre mitologia, como "Mitos Ameríndios", de 1929, e "Mãe da Lua", de 1934. O mais conhecido deles foi o "Vocabulário de Crendices Amazônicas", de 1937. Nascido em Belém em 1900, trouxe para o texto escrito muito do que escutara na infância das tradições populares da região. Foi em seu "Vocabulário" que registrou essa interessante "crendice" relacionada aos tempos áureos da borracha, e vinculada a uma forma geográfica específica, mais imaginária que física: a ilha de Marapatá. Assim a define:

> Uma pequena ilha, uma ilha sem relevo geográfico, mas destacada na história da Amazônia. [...] No tempo em que as indústrias extrativas da Amazônia desafiavam a cobiça de todos os povos, principalmente a ambição dos aventureiros da estranja e dos audaciosos caboclos nordestinos, Marapatá viu erigir-se, a sua custa, uma celebridade pejorativa e incômoda. Atribuiram-lhe as funções de porta do mundo, junto da qual os itinerantes apressados paravam um pouco, não para repousar antes da suprema aventura, mas para aliviar-se de uma bagagem 'incômoda' ao seu destino: a consciência. [...] As possibilidades do lucro dementaram os homens até o extravio da consciência. Quem quer que se arrojasse à exploração daquela mata milionária, que trocava pelo sacrifício humano o leite dadivoso de suas árvores, tinha de deixar em certo ponto da viagem o saco em que levasse a honra. Insolente, mas explicável, a fábula dessa parada criou uma convicção, ou antes, uma tradição. A ilha de Marapatá ficou sendo a Sapucaia do escrúpulo. Todo aquele que se aventurava ao exercício ilícito do êxito entendia de obrigação despir-se do caráter como um fardo penoso e atirava a honestidade ao lixo. Depois, assim aliviado, prosseguia o caminho, mais ágil nos movimentos, menos vexado nos propósitos. Dessa maneira, Marapatá ficou sendo a depositária do melindre dos adventícios (ORICO, 1937, p. 166-168).

Até mesmo Macunaíma, antes de se deslocar para São Paulo, passou pela ilha de Marapatá: "No outro dia Macunaíma pulou cedo na ubá e deu uma chegada até a foz do rio

Negro pra deixar a consciência na ilha de Marapatá. Deixou-a bem na ponta dum mandacaru de dez metros, pra não ser comida pelas saúvas" (ANDRADE, 2015, p. 43). Mário de Andrade, em sua obra clássica, inverte o caminho dos que deixam sua honra naquela ilha, pois seu herói, ao contrário dos "adventícios" do mito, está saindo da Amazônia rumo a cidade grande, onde vai ao encontro de um comerciante peruano, Venceslau Pietro Pietra, que além de gigante, o "Piaimã", era canibal. Trata-se de uma alegoria do patrão violento, que havia roubado o tesouro do herói, a muiraquitã.

Se os mitos têm, como uma de suas funções, fornecer "explicações" para certos fenômenos relativos a vida de uma coletividade, podemos interpretar o mito de Marapatá como uma tentativa da sociedade que o produziu de esclarecer ou justificar os horrores em vigor, principalmente durante o auge da economia gomífera. Não foi à toa, como afirma Orico, que foi justamente nesse contexto histórico que se "criou" essa "tradição". Ou seja, as práticas de violência somente ocorriam porque seus augozes estavam desprovidos de suas consciências, que juntamente com o "saco" de suas honras, foram deixados na ilha de Marapatá, sintomaticamente posicionada na foz do rio Negro, próxima da cidade de Manaus, um emblema da "civilização" da "belle époque" da borracha e ao mesmo tempo um limite, além do qual se adentrava nos sertões, a "porta do mundo" dos "selvagens".

Considero que esse mito também é o esforço dessa sociedade em "esquecer" aquelas barbaridades que ele procura justificar. Busca olvidar aqueles que "passaram" por Marapatá, figuras como Ricardo Zani, Manduca Albuquerque, e o espanhol Diogo Gonçalves, que apresentarei mais adiante. O mito também sugere que podemos "resgatar" as memórias desses algozes e de indígenas, como as narrativas acima apresentadas e os registros documentais de pessoas como Izabel Garcia, reverenciada mais adiante. E de muitos que ainda permanecem ocultos em uma amnésia histórica. Marapatá, a ilha imaginária, seria assim uma alegoria do "esquecimento" desejado pelos poderosos. Por outro lado, se os "sacos das consciências" lá permanecem, podemos recolher os rastros de memórias que hoje servem, como o "fio de Ariadne" da mitologia grega, para guiar-nos numa incursão segura nesse "labirinto do esquecimento", marcado pela violência. Adoto aqui a noção de esquecimento reversível, ou "de reserva", de Paul Ricoeur, quando aborda essa tênue passagem entre memória e esquecimento:

> Duas leituras dos fenômenos mnemônicos estariam, assim, competindo. A primeira leva à ideia de esquecimento definitivo: é o esquecimento por apagamento de rastros; a segunda leva à ideia de esquecimento reversível e, até mesmo, à ideia do inesquecível, é o esquecimento de reserva. Nossos sentimentos ambivalentes em relação ao esquecimento, encontrariam, assim, sua origem e sua justificação especulativa na competição entre duas

> abordagens heterogêneas do enigma do esquecimento profundo, uma ocorrendo no caminho da interiorização e da apropriação de um saber objetivo, a outra, no caminho da retrospecção a partir da experiência *princeps* do reconhecimento. De um lado, o esquecimento nos amedronta. Não estamos condenados a esquecer tudo? De outro, saudamos como uma pequena felicidade o retorno de um fragmento de passado arrancado, como se diz, ao esquecimento (RICOEUR, 2007, p. 427).

Inspirado por esse olhar, vejo tanto o mito da ilha de Marapatá, quanto as narrativas orais e os documentos de arquivo do SPI, utilizados neste capítulo, como instrumentos para resgatar esse "esquecimento de reserva": eles são os rastros que permitem arrancar do passado esses fragmentos, que no presente assumem, como disse, um caráter político. Eles não ajudam a fazer justiça histórica aos milhares de indígenas que sofreram os horrores do aviamento? É dessa maneira que procuro apresentar aqui a articulação entre memória e história, com o esquecimento.

Nesse sentido, no "presente" a construção das memórias indígenas é cultural, ou seja, estaria "contaminada" pelo entorno de conteúdo social e político, de denúncia e luta contra as atrocidades e o terror do trabalho compulsório. Por isso a vontade de memória é cada vez mais relevante nas lutas dos indígenas do Noroeste Amazônico por seus direitos. Aqui me valho da reflexão que faz Beatriz Sarlo (SARLO, 2012) a respeito do conteúdo político, porque "presente", do ato de lembrar:

> Proponerse no recordar es como proponerse no percibir un olor, porque el recuerdo, como el olor, asalta, incluso cuando no es convocado. Llegado de no se sabe dónde, el recuerdo no permite que se los desplace; por el contrario, obliga a una persecución, ya que nunca está completo. El recuerdo insiste porque, en un punto, es soberano e incontrolable (en todos los sentidos de esa palabra). El pasado, para decirlo de algun modo, se hace presente. Y el recuerdo necesita del presente porque, como lo señaló Deleuze a propósito de Bergson, el tiempo propio del recuerdo es el presente: es decir, el único tiempo apropiado para recordar y, también, el tiempo del cual el recuerdo se apodera, haciendolo propio (SARLO, 2012, p. 9-10).

Nos últimos anos, as organizações indígenas criadas no bojo da redemocratização brasileira, - reunidas na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, - são instrumentos políticos que têm trabalhado fortemente no campo das políticas de memórias. Os Baré, que foram intensamente submetidos aos descomedimentos do sistema de aviamento e foram quase "sumidos" do mapa etnográfico da região em meados do século passado, desde o final dos anos 1980 buscam reafirmar a sua "indianidade", e um dos caminhos por eles trilhado tem sido uma forte política cultural indígena de afirmação de suas memórias (ANDRELLO, 2010; FIGUEIREDO, 2009; HERRERO; FERNANDES, 2015; PEREIRA, 2007). Outros povos da

região, nos últimos vinte anos, também se engajaram em processos de reafirmação étnica, com políticas próprias de valorização linguística e de memória cultural. Dois outros exemplos foram as iniciativas nativas junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, que reconheceu e registrou, no *Livro dos Lugares*, como bem cultural imaterial do Brasil, a Cachoeira de Iauaretê, no rio Uaupés (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 2007), e no *Livro dos Saberes*, o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (EMPERAIRE; VELTHEM; OLIVEIRA, 2012).

Exponho na sequência minhas interpretações, articuladas a partir de fontes orais e escritas que remontam o último quartel do século XIX e a primeira metade do XX. Aparecem nelas toda a rede de exploração e violência dos indígenas do Noroeste Amazônico, fundada em práticas análogas à escravidão, que esteve vinculada à consolidação e aprofundamento do sistema de aviamento durante a economia da borracha. Entretanto, mesmo depois de 1912, quando essa atividade começou a entrar em declínio, tais práticas continuaram a ocorrer no Noroeste Amazônico, como registrei no capítulo 4. Cabe lembrar que o extrativismo de produtos como a piaçaba, a balata, o chicle, a ucuquirana, o cipó, mantiveram vivo o sistema, mesmo depois da segunda guerra mundial.

As relações de trabalho sob o regime de aviamento, e a "cultura" que ele representa, têm ainda hoje uma presença marcante nas memórias dos indivíduos e de suas famílias localizadas na tríplice fronteira do Brasil, da Colômbia e da Venezuela. No dia-a-dia dos povos indígenas do rio Negro, elas significam uma "catástrofe" que ainda perdura na expressão de memórias traumáticas. Mas também carregam uma perspectiva de "libertação", não apenas do sistema de aviamento que se mantém até hoje, mas também dos "traumas" do passado, sofridos ainda no presente, quando rememorados. Ou seja, a ênfase que é dada pelos indígenas, nas suas narrativas, à questão do aviamento não é objeto de um interesse "historiográfico" ou "antropológico", e muito menos saudosista, por parte deles, e sim o confronto com as memórias individuais e coletivas traumáticas, como uma tentativa de realização de um processo futuro de autonomia territorial e política. Dito de outra forma: de conquista de novos horizontes, livres da economia da dívida.

7.2 CRÔNICAS DE VIOLÊNCIA

7.2.1 Rio Padauiri: o "celeiro da morte"

Em 1992, o Sr. Pedro, então capitão da comunidade de Anamuin, no rio Xié, tinha 73 anos, e guardava na memória uma longa história de migrações familiares. Seu avô trabalhara com borracha no final do século XIX num lugar chamado Castanhal, logo acima de Barcelos,

no médio Negro. Teria fugido de lá devido a uma "guerra", seguindo um percurso pelos rios Negro, Cauaburis, Maturacá, Pacimoni, e deste para o Cassiquiari. Ou seja, um percurso de subida para os altos rios, longe dos seringais. Foi nessa viagem que o pai do senhor Pedro nasceu, no sítio Tomo, localizado na foz do rio homônimo, afluente do Guainía, na Colômbia, onde seu avô se instalara após o longo percurso. Depois, fugindo da "guerra do Arévalo"[70], cerca de 1921, Pedro veio pelos varadores para o rio Xié, com a intenção de retornar ao velho sítio de seu avô no médio rio Negro. Acabou ficando no Xié porque encontrou por ali parentes seus que teriam fugido de Castanhal por outra rota, mas na mesma época do avô, entrando no rio Xié (OLIVEIRA, 1979).

Seu relato indica pelo menos três possibilidades de mobilidade dos indígenas na virada do século XIX para o XX: (1) muitas famílias migraram para o Brasil, motivadas não só pelas "revoluções" que ocorriam na Venezuela mas também pelas violências de comerciantes que exploravam a produção extrativa dos índios no Guainía e Cassiquiari; (2) que algumas famílias teriam ficado no Brasil, refugiando-se no alto dos igarapés, optando pelo isolamento e reaparecendo muito posteriormente; (3) que muitos indígenas do alto Negro, Guainía e Xié foram levados para os seringais e piaçabais do médio e baixo Negro e Padauiri. A memória oral indígena sugere essa dinâmica.

Contou-me um informante Werekena do rio Xié que, "antigamente havia muitas mudanças de sítios conforme houvesse ameaças externas dos brancos. Este foi o caso da fuga de vários familiares de minha mãe da Venezuela, quando houve uma revolução. No caso do Brasil isso também ocorreu. [...] Isso acontecia aqui no Xié, quando os índios ouviam falar de alguma ameaça que vinha dos brancos, recolhiam-se rapidamente para os altos dos igarapés, onde ficavam até dois a três anos. Só retornavam à parte baixa do rio quando, por alguém de confiança, sabiam que as coisas tinham se acalmado".

Em decorrência de tal processo de violências e longas diásporas, quando o Conde Ermano Stradelli, em 1881, desce o rio Negro desde Cucuí até Manaus, refere-se ao Xié como um rio quase deserto, embora não tivesse penetrado no mesmo:

> De noite chegamos à foz do Xié, afluente de direita. As quatro casas e a capela que hoje constituem S. Marcelino são os restos de uma próspera aldeia de quatrocentas casas, que surgia no mesmo lugar, na margem direita do rio, que, na sua foz, tem pouco mais de duzentos metros de largura. Tudo está em decadência; o baixo Xié, outrora centro de numerosas tribos, entre as quais se

[70] Emilio Arévalo Cedeño, guerrilheiro venezuelano do início do século XX, opositor do regime de Juan Vicente Gomez. A referência ao "tempo do Arévalo" diz respeito a ocupação feita pela guerrilha por ele comandada de San Fernando de Atabapo, capital do Estado de Amazonas, em 1921 (ZAVALA, 1988).

> destacavam os baníuas, está quase deserto. Nossa Senhora da Guia, missão carmelita cujo núcleo foi formado por baníuas, apesar de estar numa excelente posição, encontra-se nas mesmas condições: umas dez casas, desertas no momento, são o que resta, quando no final do século passado havia mais de seiscentas (STRADELLI, 2009, p. 161-162).

Esta "ausência" de gente no rio Xié no final do século XIX, revelada pelo Conde italiano, aponta para os resultados da repressão dos anos anteriores, do lado brasileiro, contra os movimentos messiânicos (WRIGHT, 2005), mas também para os trabalhos forçados nos seringais e piaçabais no médio e baixo Negro, principalmente no rio Padauiri. Entretanto, como o Conde não entrou no rio Xié, creio que muitos indígenas, como demonstram as narrativas orais, teriam se refugiado no alto Xié e no Guainía, nas cabeceiras dos pequenos igarapés, longe da presença dos brancos, além de seguirem para a Colômbia e Venezuela através de varadores, antes dos conflitos que ocorreriam neste último país no início do século XX.

O certo é que houve baixas populacionais entre todos os povos Aruak do Içana e Xié nesse período, grassando entre os indígenas, de forma profunda e duradoura, o pavor de avistar quaisquer homens brancos se aproximando de suas aldeias. Os relatos orais, nesse sentido, reforçam a ocorrência de atos de violência nas três fronteiras, sobretudo rebeliões, guerrilhas, controle militar e a atividade extrativista com borracha e piaçaba, provocando movimentos de migração compulsória, ora para o Brasil ora para a Venezuela e Colômbia. Segundo Tavera-Acosta, em 1906 a população indígena do rio Guainía-rio Negro, na Venezuela, tinha se reduzido substancialmente, com prognósticos negativos para a década sucessiva. Segundo ele, entre as causas principais dessa diminuição populacional estariam "los incontables movimientos revolucionários locales que ha habido, los quales les han hecho alejarse del país" e também "los atropellos de que han sido víctimas por parte de algunos funcionários y personas que con ellos especulan, que los han hecho ser huranos, desconfiados y montaraces" (TAVERA-ACOSTA, 1927, p. 66-67).

Expondo de forma mais objetiva e clara essas causas, vejamos o relato de Martin Matos Arvelo (ARVELO, 1912) que explicita que a principal causa da depopulação indígena no lado venezuelano no início do século XX seria a exploração de comerciantes:

> Yo mismo he presenciado transacciones verdaderamente leoninas en que nuestro desgraciado indio ha sido robado sin piedade por vulgares y soeces mercanchifles dignos de un presidio y de una cadena al pie. [...] El comercio con el indio, como lo hacen actualmente en el Território Amazonas, ha traído como funesta consecuencia la esclavitud de aquel por la deuda; y de ahí la desaparición o decadência de los pueblos de esas regiones, porque los amos no dejan parar a los índios, sus deudores, en sus hogares; y estos, al fin,

> desesperados por tan odiosa e injusta tirania, se fugan para el Brasil, abandonando sus poblados y su pátria para buscar la tranquilidad y el ejercicio de sus derechos naturales de hombres libres en um pais extranjero, donde también son esclavizados por los blancos del lugar en la misma forma en que lo hacen aqui (ARVELO, 1912, p. 216-217, grifo nosso).

Fugindo da Venezuela por todos os motivos mencionados acima, os indígenas tiveram que enfrentar novamente, do lado brasileiro, a violência dos comerciantes e dos militares de Cucuí, que visavam principalmente explorá-los na extração da piaçaba e borracha (KOCH-GRÜNBERG, 2005). Por esses relatos, podemos afirmar que as primeiras décadas do século XX viram chegar muitas famílias indígenas vindas da Venezuela, e que se instalaram no Brasil tanto no alto, médio e baixo rio Negro quanto nos rios Xié e Içana, juntamente com outras que já estavam nesses locais. São justamente esses os "venezuelanos" que Lopes de Souza encontrou no Xié em 1928, divididos entre Werekena, Baré e Baniwa. Seus descendentes atuais são os filhos e netos dos que escaparam dos piaçabais do Padauiri, pois a partir desse período, vários patrões se sucederam na exploração de fregueses indígenas, levando-os novamente a trabalhar nos rios Preto, Padauiri e Jurubaxi, afluentes do médio rio Negro.

Em 1912 - ano da queda abrupta dos preços internacionais da borracha - o ânimo dos patrões do extrativismo pelo "ouro negro" ainda estava a todo vapor. Aquelas notícias do oriente, decerto muito más para eles, demoraram para chegar até os sertões mais distantes da Amazônia. E naquele ano, um dos seringais mais visados foi o do baixo rio Padauiri. Esse rio de água branca era, então, uma zona endêmica de malária e beribéri, e muitos indígenas para lá levados, não saíam mais. Foram centenas, talvez milhares, de indígenas que padeceram naquele e outros seringais e piaçabais do médio e baixo Negro, no início do século XX. A mortandade era tamanha que o Padauiri ficou conhecido como o "celeiro da morte", uma fama que perduraria ainda por muitos anos na memória dos sobreviventes daquele período mortífero. Foi o caso de Anselmo Lúcio, um indígena venezuelano que em 1928 foi "prático" do Marechal Boanerges Lopes de Sousa, no rio Xié. Pelo seu próprio depoimento ao militar, Anselmo teria pego "paludismo no mesmo dia em que entrou neste rio". Um comerciante/patrão venezuelano, chamado Percílio, levou quase todos os moradores do rio Xié para o Padauiri, para extrair borracha. O resultado foi trágico, pois quase todos morreram e não mais voltaram, inclusive o próprio patrão, que certamente era freguês de algum comerciante grande em Manaus. Essa teria sido a principal causa de um grande despovoamento daquele rio nas primeiras décadas do século XX, que pode ser confirmada por depoimentos orais posteriores (SOUSA, 1959).

Mas o sistema de aviamento persistiria, com outros patrões e fregueses, no final da década de 1920, como documentou o Marechal acima referido. Desde Cucuí, na fronteira, até a foz do

rio Uaupés, havia dez comerciantes atuando no alto Negro no ano de 1928. Em *Cucuí*, Pedro Manuel Fuentes, brasileiro; em *Santa Helena*, Abidon Kaki, "turco"; em *Porvenir*, Carlos T. D. Gregório, venezuelano; no barracão *São Marcelino*, em frente à foz do Xié, Ângelo Maria Bustos, venezuelano; em *Camissá*, José Lino Padrón, venezuelano; em *São Roque*, Heráclito Lima, brasileiro; em *Palmira*, Assumpção Guerra, venezuelano; em *Pirá-pucu*, Feliciano da Costa Prado, português; em *São Felipe*, Valentim Garrido Otero, brasileiro; e em *São Pedro*, João Vilagelim, português. Em 1928, esses patrões estendiam sua rede de fregueses pelos rios Uaupés, Içana, Xié e no próprio alto Negro, inclusive recrutando-os para trabalhos em rios mais distantes, tanto à jusante, no rio Negro, quanto no Guainía e alto Orinoco. Havia também um venezuelano, Natividade Rivas, que atuava como patrão no rio Xié, mas sem registros de que tenha possuído sítio ou barracão naquele trecho. Além dele, Ângelo Maria Bustos e Valentim Garrido eram os que comerciavam naquela zona de fronteira (SOUSA, 1959).

Esses patrões exploravam os Werekena, Baré e Baniwa do alto Negro e do Içana, tanto na exploração de piaçaba no Xié como também balata e borracha nos rios Orinoco, Papunaua e Inírida, na Colômbia e Venezuela, e no médio e baixo Negro e seus afluentes, como no caso do Padauiri, acima referido, onde também havia piaçaba. Em outubro de 1928, por exemplo, Valentim Garrido se encontrava na localidade de Tunu, no Xié, carregando sua safra de piaçaba colhida pelos seus fregueses. Ele "trabalha com os índios do Içana e do rio Negro, afeiçoados [sic] – de longa data – aos Garrido" (SOUSA, 1959, p. 34). Valentim era do "clã" dos Garrido, descendentes do espanhol Don Germano Garrido y Otero, que se instalara em São Felipe na década de 1870.

Boanerges Lopes de Sousa encontrou nos sítios *Santo Antônio*, *São José* e *Santa Cruz*, logo à jusante da cachoeira de Cumati, os membros da família Iarrumare [Yarumari], cujos descendentes encontrei em minhas viagens de campo na década de 1990. Em 1928 eram quatro irmãos e um velho tio com suas famílias, todos vindos da Venezuela nos anos 1920, portanto depois do massacre do Padauiri de 1912. Segundo o Marechal, toda a família Yarumari estava enredada no sistema de aviamento, tendo como patrão o senhor Natividade Rivas. Dessa relação patrões/fregueses, o discípulo de Rondon nos deixou uma opinião contundente:

> Vivem esses homens [do rio Xié] sob o mesmo regime dos seringueiros do Amazonas e Acre. Trabalham para patrões desalmados que lhes pagam o produto por preços ínfimos, debitando-lhes mercadorias por preços escorchantes. Dou aqui, alguns preços extraídos das C/C fornecidas pelo seu patrão, o preto venezuelano Natividade Rivas: 2 barras de sabão, Cr$10,00; 10 anzóis sortidos, Cr$2,00; 2 caixas de fósforo, Cr$2,00; 1 frasco de sal (2 litros), Cr$10,00; 3 maços de tabaco, Cr$3,00; 1 cobertor de lã (ordinário),

> Cr$140,00; ½ frasco de cachaça (12 litros), Cr$60,00; 2 quilos de café, Cr$14,00; 1 espingarda Zigrica, Cr$200,00. [...] A balata lhes é creditada à razão de Cr$4,00. Para o cálculo das mercadorias fornecidas, a base é 150% sobre os preços da fatura de Manaus. No entanto, os patrões suprem-se de mercadorias na filial da casa J.G. Araújo de Santa Isabel, em troca de produtos da região (piaçaba, balata, seringa) que cobra apenas 20% sobre os preços de Manaus ou na praça de São Gabriel cujo ágio é de 60% (SOUSA, 1955, p. 32-33).

De como o sistema de aviamento persistiu nesse rio, após tantos massacres, fiz o registro no capítulo 3. Somente alguns indígenas sobreviventes do morticínio do Padauiri voltaram para o Xié, como foi o caso do senhor Cândido Gregório, Capitão de *Tunu*, pai do senhor Viriato Cândido, este último entrevistado por mim em 1990, aos 97 anos, no sítio *Quati*.

7.2.2 Izabel Garcia, chicoteada até a morte pelo patrão Diogo Gonçalves

Os atos violentos de Diogo Gonçalves constituem um raro exemplo, – de muitos que ocorreram no período gomífero e permanecerão no esquecimento –, do que pôde ser registrado, graças às denúncias anotadas pelo senhor Abílio Camillo Fernandes, Juiz Adjunto do 3º Distrito do Termo de São Gabriel e Delegado do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais – SPILTN do rio Marauiá. Em ofício ao senhor João de Araújo Amora, Inspetor do SPILTN, sediado em Manaus, Abílio escreve que o acusado negava seus crimes, e defendia-se com o argumento de ser o Juiz seu "inimigo". Em sua alegação, Abílio afirmava que, se necessário:

> Provarei mil vezes o contrário, pois que eu era um dos incrédulos dos crimes que corria a seu respeito e somente a prova inequívoca me despertou, e na qualidade de autoridade do Serviço de Proteção aos Índios, com que V. Exª se dignou distinguir-me e como autoridade da justiça e por todos outros motivos, não podia ficar indiferente e encampá-lo com minha amizade (MUSEU DO ÍNDIO, [1914-1915]).

Se por vingança entre inimigos ou por virtudes humanísticas, o fato é que Abílio Fernandes nos legou um raro e importante testemunho.

Segundo os registros de Abílio Fernandes, por volta de 1904/1905, Diogo Gonçalves teria se envolvido com a polícia de Manaus, devido "haver cortado o cabelo, surrado e acorrentado três de suas amantes, e deflorado uma menor, fazendo depois aquelas vestirem-se de homem e viajar na sua canoa de regate com o seu empregado José Gomes, o que foi notório". Ainda segundo o Juiz, mesmo depois desses fatos, o senhor Diogo teria obtido o título de "Capitão da Guarda Nacional", e como tal se estabelecera no rio Negro com uma "estrada" de borracha, de

onde passou a retirar "três galões de gomma". Nessa "estrada", pelas informações que deixou, ficava o barracão "Bom Futuro", de propriedade do próprio Capitão Diogo, e perto dele, à boca do igarapé Poné, estava situada a residência do Capitão, às margens do rio Negro. Assim desabafa o Juiz:

> Ora veja V. Excia. este nosso paiz é mesmo maravilhoso! Agalardoa-se um estranho [estrangeiro] ascoroso e quase analfabeto que uza ultrajar nossos irmãos menores?![71] Dahi para cá revestido por diversas vezes da autoridade, a nada teme, porque tem nessa capital e aqui, amigos poderosos que coadunam para isso (MUSEU DO ÍNDIO, [1914-1915]).

Descreve também outro bárbaro acontecimento, que teria ocorrido em 1905/1906 no "Bom Futuro", e presenciado pelos senhores Ambrósio Pedro dos Santos e Felinto de Faria Santos, ambos de São Gabriel, que estavam de passagem pelo local:

> Em horas avançadas da noite, surpreenderam-se com os gritos de uma mulher lá no barracão de Diogo Gonçalves, que era espancada. A surra durara até que a desgraçada vítima se calou. Era então carrasco do Capitão Diogo, um tal Joaquim Macú (não é difícil ser encontrado no município de Barcelos). Pela madrugada, Filinto e Ambrósio, ouviram as ordens de Diogo Gonçalves ao citado Joaquim Macú, de conduzir um corpo para a canoa, não sabendo se era um cadáver ou uma inferma, e qual o destino que lhe deram (MUSEU DO ÍNDIO, [1914-1915]).

Dois anos depois, em outubro de 1908, ao descer o rio Negro de volta para Manaus, portanto na época da seca e do *fábrico*, o Bispo Dom Frederico Costa resolveu chegar aos barracões onde se concentravam os seringueiros e piaçabeiros do médio rio Negro. Em vinte desse mês passou um dia e uma noite no barracão "Bom Futuro". Assim relata: "recebeu-nos com modos alegres e francos o Sr. Diogo Gonçalves, homem já idoso e natural da Galícia. Achamos um altar bem preparado". O Bispo não vai além disso nas referências ao referido Capitão. Mas segundo Abílio Fernandes, a partir de relatos de testemunhas oculares dos fatos ocorridos naquele dia, a visita pastoral teria dado margem a muita violência:

> Este Prelado celebrou uma missa no barracão do famoso Capitão Diogo, mas como a crassa estupidez deste senhor o impedia de compenetrar-se do respeito que votamos a esta cerimônia religiosa, ocorreu-lhe intrometer-se no acto da missa tocando gramophone com uma cançoneta espanhola com trechos livres, no que foi incontinenti repelido pelo Sr. Bispo, e como uma de suas amantes de nome Izabel teve a infeliz desgraça de rir-se, e quando retirou-se o Prelado, foi a desditosa índia atropelada de cacetadas e arrastada pelos cabelos pela

[71] O Juiz está se referindo aqui a crianças indígenas.

> escada do sobrado em que se achava até o pizo térreo, ficando miseravelmente ensanguentada e sua bela cabeleira arrancada aos punhados. Foram testemunhas desse acontecimento desumano os Srs. Antonio Ferreira da Silva e Manuel Carreira, ambos portugueses e com a profissão de serradores, o último dos quais atualmente em Portugal. E tendo a primeira destas [testemunhas] intervido, a custo foi atendido não se esquecendo o famoso Capitão de dizer-lhe que, 'estava em sua casa e que fazia o que lhe desse na gana' com os seus serviçais, pois que ela havia rido para o irmão do senhor Bispo (MUSEU DO ÍNDIO, [1914-1915], grifo nosso).

Abílio Fernandes, ao elencar os fatos acima, procurava fornecer ao Chefe de Polícia do Amazonas e ao Inspetor do SPILTN, os antecedentes criminais do regatão espanhol, para reforçar a sua principal revelação contra ele, relativa às atrocidades cometidas em dezembro de 1914, contra mulheres indígenas, em seu próprio sítio, referido pelo Juiz como um "lupanar cheio de amantes". Em resumo, a acusação é a seguinte: o comerciante espanhol, com a ajuda de seus "capangas", costumava acorrentar mulheres indígenas, suas "serviçais". Uma delas, Izabel Garcia, teria falecido "em consequência de uma formidável surra, com um chicote de peixe-boi, durante longo tempo, este espancamento, além de outros nas suas companheiras que também tem sido martyres de atos criminosos infligidos pelo mesmo senhor Diogo Gonçalves". Para comprovar suas denúncias, o Juiz apresentou testemunhas, sendo a principal delas a indígena Joana Maria Rodrigues, cujo relato foi assim transcrito pelo Juiz:

> [Izabel Garcia] falecera ao terceiro dia de surra, a meia noite, mais ou menos, e o tal [Manuel] Arezes [capanga de Diogo] conservou o cadáver da infeliz acorrentado até a hora de sair para a última morada; o que se realizou pela manhã, tendo o referido Arezes o cuidado de o envolver na rede em que falecera e recorrido aos auxílios do insensível peruano Julio Cezar Barreto, vizinho de vista de Diogo Gonçalves e que é sabedor do execrando crime, para este ceder-lhe alguns rapazes para o serviço de sepultamento, conseguindo dois, os quais, junto a sepultura, não se conformando com o invólucro que iam ali depositar sem um exame, desataram-no, encontrando o cadáver horrivelmente estragado pelo látego cruel. A causa deste bárbaro castigo e consequente morte, foi a inditosa Izabel ter em conversa com suas companheiras manifestado o desejo de se envenenar juntamente com seus filhos, por querer provavelmente, deste modo, fugir às tyranias de seu patrão. [...] Que actualmente, Diogo Gonçalves, sob sua guarda, tem tristes infelizes – quatro menores, provavelmente orphans, destinadas ao fadário synistro da prostituição, referindo aquela testemunha a maneira ascorosa, e com palavras livres, como Diogo Gonçalves costuma desvirginar as menores em tenra idade (MUSEU DO ÍNDIO, [1914-1915]).

Além de Joana, três trabalhadores se encontravam na casa do capitão Diogo, a procura de serviço, quando ocorreu a morte de Izabel Garcia. Um deles era de nacionalidade espanhola, e acabou encontrando emprego com o comerciante português sediado em São Gabriel, Joaquim

Gonçalves de Aguiar, o maior comerciante do alto Negro naqueles tempos. Outro estava trabalhando na lancha "Joconde" do comerciante José Miguel Saydes. O terceiro deles, de nome "Alberto de tal", que se encontrava em Manaus, de origem "turca", foi interrogado pessoalmente por Abílio Fernandes. Segundo ele, era "exato o espancamento na pessoa da desdita Izabel, mas, manifestou-se receoso de ter prejudicado em colocação, se fosse obrigado a dizer o que vira". O Juiz também colheu depoimento do senhor Aristides Bentes, testemunhado pelo senhor Eduardo de Oliveira Netto, ambos vizinhos próximos de Diogo. Informara Aristides Bentes que o:

> Capitão Diogo, depois de haver dado a surra na infortunada Izabel, chegara à casa do Sr. Miguel Schmidt, oferecendo-lhe a conta d'aquela sua serviçal, declarando de já ter-lhe espancado e que ainda pretendia surrá-la para depois remeter-lhe a rapariga, caso este que não se realizou porque a infeliz havia sucumbido em sua ausência – que fora de alguns dias (MUSEU DO ÍNDIO, [1914-1915]).

Acrescentou ainda que as demais mulheres indígenas, "vítimas de acorrentamento", teriam ficado "depositadas" em São Joaquim, na casa do senhor Antonio Cavalcanti de Lacerda, "aonde uma falecera". Este Antonio Lacerda seria "um dos maiores protetores do referido Capitão e bem visto está que estas testemunhas deviam ter sido seviciadas para os fins de defesa do Sr. Diogo Gonçalves". Além desses testemunhos, o comerciante Hygino de Albuquerque, - irmão do famigerado patrão do Uaupés Manoel (Manduca) Albuquerque -, teria relatado ao Juiz uma conversa que teve com o peruano Julio Barreto. Segundo ele, o peruano:

> Ouvira os gritos da desgraçada Izabel Garcia, por longo tempo, mas como esta não era peruana, nada tinha que intervir. [...] Tanto assim que mais tarde, [o senhor Abílio o interrogou pessoalmente depois] não vacilou em protestar inocência, porém, não se esqueceu de juntar que não lhe convinha se intrometer nesses assuntos, pois que estava sujeito, amanhã, aos mesmos apuros (MUSEU DO ÍNDIO, [1914-1915]).

Izabel Garcia, uma mulher indígena provavelmente ainda jovem e com filhos, vivia sob o jugo de seu patrão, Diogo Gonçalves, no barracão "Bom Futuro". Mas não estava sozinha. Havia outras mulheres, inclusive meninas, que ali viviam escravizadas pelo comerciante. Essas mulheres, que trabalhavam duro em atividades agrícolas e na cozinha, também eram seviciadas sexualmente, e vítimas de brutais torturas. Elas podiam também ser casadas com fregueses, que as entregavam ao patrão como forma de abatimento de dívidas, quando não podiam fazê-lo com piaçaba, borracha ou com o seu próprio corpo. Essas práticas de exploração sexual de mulheres

indígenas foram comuns durante várias décadas ao longo dos séculos XIX e XX, em todo o Noroeste Amazônico.

Em 1884, por exemplo, Henri Coudreau testemunhava que sua expedição ao rio Uaupés, acompanhada por militares, amedrontava todas as povoações indígenas por onde passava. Segundo ele, os nativos tinham pavor dessas caravanas de "brancos", e quando as avistavam, logo fugiam para o centro da floresta. Uma das razões desse pânico, além da captura dos indígenas para o trabalho nos seringais, era o rapto de mulheres:

> Eles nos tomaram por regatões. Esses senhores tem uma tão boa reputação que os indígenas, desde o momento em que percebiam nossa chegada, recolhiam-se na floresta. [...] Esses pobres indígenas têm um enorme pavor quando vêem chegar uma Comissão. Eles são às vezes maltratados, não são pagos, e suas mulheres são aprisionadas. Os infelizes se escondem nos bosques (COUDREAU, 1887, p. 120, 130, tradução nossa, grifo nosso).

Em 1889, Ermano Stradelli, em uma de suas viagens ao rio Uaupés e alto Negro, também se referia à condição das mulheres indígenas no contexto do sistema de aviamento. Observava que se um patrão, por algum motivo, queria retirar-se do comércio:

> Sempre encontrará quem, com um desconto qualquer, lhe compre o crédito; o tapuio, acostumado a isso, passa de mala e cuia à dependência do novo patrão; nada possuindo, responde pela dívida com sua própria pessoa, a mulher inclusive. Se alguém quer conviver com uma mulher, a primeira coisa que faz é pagar-lhe sua dívida, adquirindo assim o direito de que ela não possa deixá-lo até que um outro, por sua vez, a redima. Isso, pelo uso, é considerado normal e, muitas vezes, a pessoa em questão sequer é consultada, mas nem por isso deixa de passar para o novo comprador. O curioso é que essas coitadas fazem todos os serviços e freqüentemente são as concubinas de seus compradores, mas nem por isso sua dívida diminui: dir-se-ia que é o preço fixado pela transferência de propriedade" (STRADELLI, 2009, p. 172, grifo nosso).

Pelo relato do Conde italiano, as indígenas, além de *freguesas* como seus maridos, na lide extrativista, também "serviam" aos patrões sexualmente. Nos casos acima descritos, a violência contra as mulheres ultrapassava os limites do abuso sexual para o da barbárie, conduzindo-as à tortura e à morte. Dezoito anos depois de Stradelli, em 1907, Bento de Figueiredo Tenreiro Aranha publicou na *Revista do Archivo do Amazonas* um longo desabafo, em tom de denúncia, contra os abusos perpetrados aos povos indígenas do rio Negro desde o início da exploração da borracha, no século XIX. Um dos aspectos que destacou foram as "caçadas" de indígenas nos rios Uaupés e Içana feitas pelos seringalistas do médio e baixo Negro, com o objetivo de levá-los à força para os seringais. Segundo ele, os patrões abusavam do uso da cachaça para

embriagar os indígenas e dessa forma "violar" suas malocas. Ali promoveriam "dabucuris saturnaes, no meio das quais prostitue-lhes, enlevadas por essas bárbaras e debochadas danças, esposa, filha, cunhada e sobrinha" (ARANHA, 1906-07, p. 64-65, grifo nosso).

Os documentos de Abílio Fernandes não indicam a origem étnica de Izabel Garcia, mas certamente ela foi uma de várias mulheres indígenas descidas à força do rio Uaupés, do rio Içana, do rio Xié ou do alto Negro, para se tornarem "xerimbabos" dos comerciantes e também dos grandes aviadores de Manaus. Podia ser de origem Aruak, Tukano ou Maku, como também as demais mulheres que habitavam a residência do Capitão Diogo Gonçalves. Muitas dessas mulheres, chamadas também de "caboclas", viviam nas residências e barracões dos inúmeros patrões que participavam da vasta rede de aviamento. O etnógrafo Theodor Koch-Grunberg fotografou algumas dessas serviçais em São Felipe, em 1903, na residência do comerciante Germano Garrido, também espanhol.

Durante a época da borracha, as casas dos negociantes do rio Negro, conforme os relatos que nos foram deixados por viajantes que passaram por elas, eram relativamente sóbrias, e em geral ficavam no alto dos barrancos, possuíam dois andares, com aposentos grandes para as criadas pendurarem suas redes. Algumas, porém eram mais vistosas. Anota o Bispo do Amazonas em 1908, por exemplo, que "no alto rio Negro todos os comerciantes têm duas casas de moradia, uma boa e confortável para o tempo da cheia, em logar alto, outra, geralmente uma simples barraca, no seringal para o tempo do fábrico". Uma dessas residências mais "ricas", de propriedade do negociante português Joaquim Cyriaco da Silva, ficava situada no sítio Temendauí, na margem direita do médio rio Negro, próximo à foz do rio Jurubaxi. "Era um verdadeiro paraíso", nas palavras de Dom Frederico Costa (COSTA, 1909, p. 99, 106). Um dos filhos de Joaquim Cyriaco, seu homônimo, escreveu uma curiosa descrição dessa casa onde passou sua infância, que certamente se assemelhava, em sua estrutura funcional, às demais, inclusive a do Capitão Diogo Gonçalves. Alguns trechos de sua descrição fazem referência específica ao lugar das mulheres indígenas:

> Nos tempos dos anos dourados, décadas dos anos 10 e 20, nossa distração em Temendauy era aproveitarmos o tempo tomando chibé – chibé de assaí, de bacaba, de burity – e comer também os bons peixes trazidos pelos nossos pescadores e admirarmos as belas caboclas que se locomoviam em suas montarias e suas ubás. [...] O prédio foi construído em alvenaria com sobrado. No térreo, na frente da casa, enorme varanda de 10 metros de largura por 25 metros de comprimento, toda com piso de cerâmica portuguesa. Do lado direito da casa, uma grande loja dividida em 4 salas para venda de mercadorias como, tecidos, linhas de costura, linhas para pesca, anzóis, espingardas para caça, jabá, sabão, açúcar, sal, pirarucu, rapadura, remédios, cachaça portuguesa (havia um barril de 100 litros), vinho de barril, e muitas

> mercadorias de preferência dos fregueses, seringueiros e dos cortadores de piaçaba. [...] Do lado esquerdo do térreo, 3 vastos quartos divididos para dormir, com muitos armadores para redes. Um dos quartos para os homens, e outro, grande, separado por paredes decoradas, onde dormiam cerca de 20 caboclas – nossas auxiliares que cuidavam da limpeza geral da casa, da cozinha, arrumação, lavadeiras e outras para cuidarem da criação de galinhas, dos perus, das vacas leiteiras [...] Da varanda se estendia para os fundos uma vasta cozinha, com 8 metros de largura por 35 metros de comprimento, com bom fogão a lenha de oito bocas, onde as nossas caboclas auxiliares cozinhavam e assavam os peixes, faziam mingaus com castanhas, assaí, bacaba e chibé de todo tipo. [...] No andar de cima do sobrado, 3 grandes quartos com soalhos de tábuas corridas, todos com armadores de redes de dormir. [...] Ao lado [do quarto da avó], no 2º quarto, dormiam as caboclas novas, de aproximadamente 14, 15, 16 e 17 anos de idade, que cuidavam da limpeza e arrumação dos quartos do sobrado e outros serviços (SILVA JUNIOR, [199-], p. 2, 4-6).

Mas voltemos à situação de Izabel Garcia. Naquele dezembro de 1914, aquela mulher devia estar em profundo desespero, pois estaria disposta a se envenenar juntamente com seus filhos. A causa dessa decisão, implícita no crime cometido no final do ano, era a sensação permanente de terror que ela e suas "companheiras" deviam sentir naqueles tempos, subjugadas pelo Capitão Diogo Gonçalves. Por outro lado, este não admitiria tal "insubordinação", e quando soube da intenção suicida, imediatamente decidiu punir Izabel, acorrentando-a em um "tronco" localizado no terreiro do seu sítio. Em seguida mandou seu capanga, de apelido "Feijoada", surrá-la com chicote feito de couro de peixe-boi, de uso muito comum pelos patrões, inclusive com crianças. Chicoteada durante três dias, no início Izabel gritava alto, mas com o espancamento continuado, foi se calando até falecer naquele tronco, no silêncio da madrugada do terceiro dia. As suas companheiras, testemunhas do ocorrido, foram levadas para o barracão de um patrão "amigo" de Diogo, e lá uma delas também veio a falecer, como consequência das surras que lhes eram aplicadas como forma de ameaça, caso relatassem o ocorrido com Izabel.

E quem era esse violento patrão, Diogo Gonçalves? De onde vinha? Pelas fontes disponíveis, veio para o Brasil como um jovem aventureiro espanhol, cujo sobrenome Gonçalves deve ter sido, provavelmente, abrasileirado de Gonzalez. Como muitos moços de várias origens, principalmente oriundos de famílias pobres da península ibérica, emigrou para a Amazônia na segunda metade do século XIX em busca do "El Dorado" decorrente dos altos preços internacionais da borracha. Em sua chegada, Diogo pode ter trabalhado em Belém algum tempo, mas se integrou à rede de aviamento baseada em Manaus, buscando adquirir alguma embarcação que lhe pudesse ser útil no comércio de regatão. Nessa lide, a competição era grande, mas a borracha favorecia os lucros fáceis e rápidos para os *galegos*, como Diogo, e os

muitos recém-chegados portugueses, italianos, franceses, marroquinos de origem judaica, libaneses e sírios, estes dois últimos chamados genericamente de “turcos”.

Vários testemunhos daqueles tempos comprovam a diversidade de imigrantes que chegavam ao Pará e ao Amazonas no rastro da economia do látex. No Noroeste Amazônico não foi diferente: embora não fosse a principal região produtora da goma elástica, atraiu vários desses imigrantes. Nos referidos arquivos do SPI, encontrei Diogo Gonçalves em 1904, um homem já maduro, com sua “canoa de regate”. Ele se convertera em um regatão, que negociava entre Manaus e o médio Negro, trafegando pelo menos até as primeiras cachoeiras, na altura de Santa Isabel, onde ficava seu sítio. Atuava principalmente nos seringais e piaçabais do rio Padauiri, um afluente do rio Negro pela margem esquerda, de águas “brancas”, famoso pela insalubridade, e por isso conhecido, como me referi acima, como o “celeiro da morte” (CERQUEIRA, 1928; COSTA, 1909; COUDREAU, 1887; GOULART, 1968; MUSEU DO ÍNDIO, [1914-1915]).

Mas não era somente a malária e o beribéri que matavam os trabalhadores no Padauiri, no Aracá, e outros rios da grande bacia de águas pretas. Nos sertões do rio Negro, o sistema de aviamento havia chegado a sua plenitude, com a vasta rede hierárquica de patrões e fregueses que penetravam suas artérias fluviais desde a foz até os altos cursos dos remotos igarapés. Muitas denúncias de barbaridades cometidas contra os indígenas naquelas florestas chegavam a Manaus, mas em geral eram esquecidas ou ocultadas rapidamente pelas autoridades policiais e judiciárias, geralmente “manipuladas” pelos comerciantes.

Em 1908, após várias décadas em que a Igreja Católica atuou esporadicamente no rio Negro, o Bispo do Amazonas, Dom Frederico Costa, resolveu apurar pessoalmente aquelas denúncias. Após cinco meses de viagem pastoral, entre julho e novembro, nos legou um importante testemunho da situação em que viviam os indígenas subjugados pelo sistema de aviamento, justamente no período em que Diogo Gonçalves comerciava borracha na região da foz do rio Padauiri. Assim resumiu o Bispo do Amazonas o “quadro” que vislumbrou:

> Esses commerciantes sem probidade conseguem illudir a boa fé de muitos índios. Dão-lhes algumas cousas insignificantes, a que chamam mercadorias, e abrem immediatamente contas fictícias de 500$000, um ou dois contos de réis. Os índios comprometem-se a deixar as suas terras queridas, as suas roças, as suas festas, as suas mulheres, filhas e filhos, e descem com os taes patrões, remando a canoa, de dia e de noite, fazendo toda sorte de serviços, e vêm estabelecer-se em igarapés pantanosos a cortar a borracha para o patrão. Fazem o fábrico, apresentam a borracha e são despedidos... sem a recompensa muitas vezes de uma calça. Voltam a trabalhar para pagar a conta que ainda não foi paga... isto por dois, três anos... e a conta em vez de diminuir, foi sempre augmentando. Cansa-se o índio de trabalhar sem ver a recompensa,

> cansa-se dos maus tratamentos e, um bello dia, foge para o matto. Exalta-se então o patrão! Grita contra o prejuízo sofrido e falla, com todas as forças, contra a malvadez dos índios e chora... o dinheiro perdido. Reúne dois ou três companheiros, que sempre os há promptos para o serviço, e vae fazer uma diligência a fim de agarrar o fugitivo, que já sabe de antemão a sorte que o espera. [...] É evidente que não podemos calar-nos em dada ocasião e perguntamos: 'com que direito os Snrs. tratam assim essa pobre gente? Quem lhes deu autorização para arrancá-los ao seio de suas famílias e obrigá-los a trabalhar? Não sabem que no Brazil todo cidadão é livre? Que cessou a escravidão?' Eis a resposta que nos foi dada: 'Nós queremos o nosso dinheiro e não queremos saber de lei'. Continuamos a insistir e estabelecemos então o seguinte dilemma: 'É verdade que os Snrs. têm um grande capital empregado nas mãos desta gente, conforme afirmam. Porém os Snrs. sabem perfeitamente, e não podiam ignorar, que esta gente acha-se ainda em um estado similhante ao da infância, incapaz, por conseguinte, de tratar negócios e fazer contratos. Logo os Snrs. aventurando com ellas as grandes sommas que dizem haver aventurado, collocaram-se em uma das seguintes hypóteses: ou na hypótese da loucura, ou na hypótese da má fé, pois tencionavam sob pretexto de dívida escravisar esta pobre gente'. Até agora não obtivemos resposta ao nosso argumento. É que a má fé predomina de facto (COSTA, 1909, p. 58-59).

Certamente o sentimento de impunidade e o delírio do dinheiro fácil ou simplesmente o caráter extremamente violento e autoritário de Diogo Gonçalves, o teriam levado a praticar essa série de arbitrariedades e violências contra pessoas indígenas, sobretudo mulheres, que foram suas *freguesas*. Não foi irrelevante, nessa história, o caráter individual desse regatão, e talvez sua trajetória pessoal tenha sido também marcada pela violência. Disso jamais saberemos. Entretanto, para além do perfil individual de seu autor, os crimes bárbaros desse patrão contra a indígena Izabel Garcia e outras vítimas, corria em "águas" mais profundas, volumosas e turvas de uma cultura de violência e terror. Tal cultura tornou-se intrínsica ao sistema de aviamento, e comum naquele momento, tanto no Noroeste Amazônico como em outras regiões da Amazônia, como foi o caso célebre dos rios Putumayo, na fronteira do Peru e da Colômbia, denunciado na época pelo diplomata de origem irlandesa Roger Casement (MITCHELL; IZARRA; BOLFARINE, 2016; TAUSSIG, 1993).

Na Amazônia de então, as décadas do chamado "ouro negro"[72] vivenciaram o ápice de riquezas materiais, decorrentes da exportação do látex e de outros produtos extrativos. Em Belém e Manaus, para ficarmos somente nessas duas alegorias do "progresso" e da "civilização", foram construídas duas grandes casas de ópera de padrão europeu: o Teatro Amazonas e o Teatro da Paz. Esse "fausto", que começara em meados do século XIX, deixou marcas culturais profundas, e suas memórias são celebradas principalmente pelos grandes

[72] Devido a cor escura assumida pelas pelas de borracha depois de secas e prontas para o embarque.

monumentos e estruturas urbanas movidas a novas tecnologias, como a energia elétrica e o gás encanado, construídos numa época em que poucas cidades brasileiras dispunham desses benefícios da chamada modernidade industrial. Ao mesmo tempo, era também nessas duas cidades que ficavam as grandes casas de importação e exportação, cujos proprietários, os grandes comerciantes como J.G Araújo, moviam todo o sistema econômico e social de produção extrativista nos sertões distantes, através da imensa rede hierárquica de aviadores e aviados. Esses "Barões" eram as estrelas em torno das quais girava, nesse universo social, uma classe dominante de vasto alcance, que enquanto deixava "macunaimicamente" suas consciências na ilha de Marapatá, procurava apresentar vernizes culturais "civilizados".

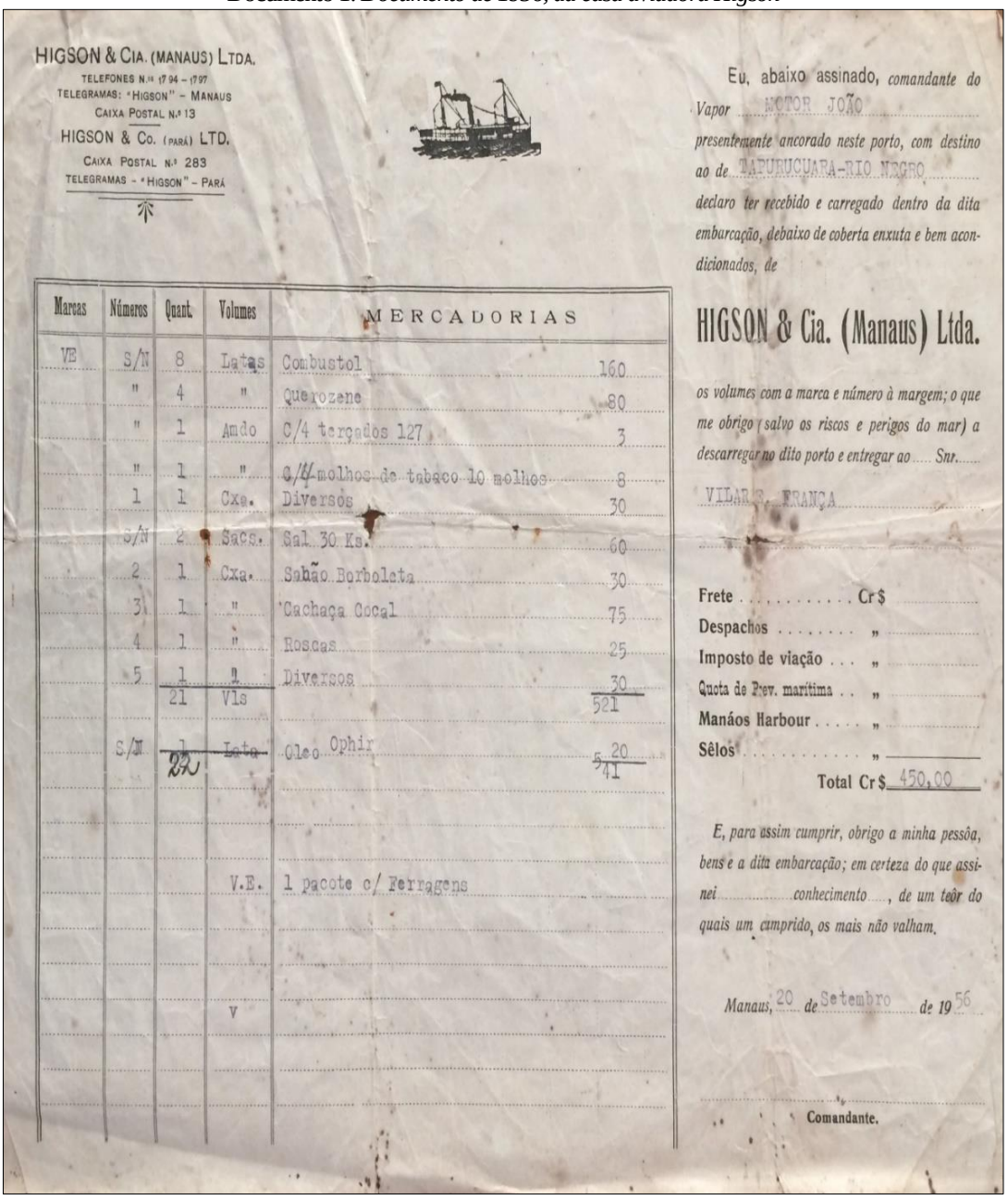
Os casos de violência contra mulheres indígenas ocorridos no rio Negro nos tempos da "Belle Époque" da borracha estão inscritos no persistente sistema de aviamento que suatentava esse "fausto". A rememoração deste e outros casos é um ato de justiça histórica, mesmo que seja apenas a ponta de um "iceberg". São rastros de outras ocorrências semelhantes, ainda obscuras e imersas pelo esquecimento? Vale citar aqui o célebre trecho da sétima tese de Walter Benjamim sobre o conceito de história, quando o pensador alemão fez a crítica da empatia do historicismo pelos "vencedores" de todos os tempos:

> Mas, em cada momento, os detentores do poder são os herdeiros de todos aqueles que antes foram vencedores. Daqui resulta que a empatia que tem por objeto o vencedor serve sempre aqueles que, em cada momento, detêm o poder. Para o materialista histórico não será preciso dizer mais nada. Aqueles que, até hoje, sempre saíram vitoriosos integram o cortejo triunfal que leva os senhores de hoje a passar por cima daqueles que hoje mordem o pó. Os despojos, como é de praxe, são também levados no cortejo. Geralmente lhes é dado o nome de patrimônio cultural. Eles poderão contar, no materialista histórico, como um observador distanciado, pois o que ele pode abarcar desse patrimônio cultural provém, na sua globalidade, de uma tradição em que ele não pode pensar sem ficar horrorizado. Porque ela deve a sua existência não apenas ao esforço dos grandes gênios que a criaram, mas também à escravidão anônima dos seus contemporâneos. Não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie. E, do mesmo modo que ele não pode libertar-se da barbárie, assim também não o pode o processo histórico em que ele transitou de um para outro. Por isso o materialismo histórico se afasta quanto pode desse processo de transmissão da tradição, atribuindo-se a missão de escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, 2012, p. 12-13).

7.3 TRÊS DOCUMENTOS, TRÊS CONTAS E TRÊS DÍVIDAS

Documento de 1956, da casa aviadora Higson & Cia, no qual constam as mercadorias adiantadas a crédito ao pequeno comerciante Vilar França, indígena Baré, morador do médio rio Negro. As mercadorias, somando 450 cruzeiros, foram entregues em Manaus no vapor "Motor João", com destino a Santa Isabel, que então se chamava Tapuruquara, onde o freguês da casa Higson receberia as mercadorias, que posteriormente seriam adiantadas aos seus fregueses, principalmente piaçabeiros.

Documento 1: *Documento de 1956, da casa aviadora Higson*



HIGSON & CIA. (MANAUS) LTDA.
TELEFONES N.os 1794 - 1797
TELEGRAMAS: "HIGSON" - MANAUS
CAIXA POSTAL N.º 13
HIGSON & Co. (PARÁ) LTD.
CAIXA POSTAL N.º 283
TELEGRAMAS - "HIGSON" - PARÁ

Eu, abaixo assinado, *comandante do Vapor* MOTOR JOÃO *presentemente ancorado neste porto, com destino ao de* TAPURUCUARA-RIO NEGRO *declaro ter recebido e carregado dentro da dita embarcação, debaixo de coberta enxuta e bem acondicionados, de*

HIGSON & Cia. (Manaus) Ltda.

os volumes com a marca e número à margem; o que me obrigo (salvo os riscos e perigos do mar) a descarregar no dito porto e entregar ao Snr. VILAR S. FRANÇA

Marcas	Números	Quant.	Volumes	MERCADORIAS	
VE	S/N	8	Latas	Combustol	160
	"	4	"	Querozene	80
	"	1	Amdo	C/4 terçados 127	3
	"	1	"	C/4 molhos de tabaco 10 molhos	8
	1	1	Cxa.	Diversos	30
	S/N	2	Sacs.	Sal 30 Ks.	60
	2	1	Cxa.	Sabão Borboleta	30
	3	1	"	Cachaça Cocal	75
	4	1	"	Roscas	25
	5	1	"	Diversos	30
		21	Vls		521
	S/N	~~1~~ 22	~~Lata~~	Oleo Ophir	20 41
			V.E.	1 pacote c/ Ferragens	
			V		

Frete ..... Cr$
Despachos ..... „
Imposto de viação ... „
Quota de Prev. marítima .. „
Manáos Harbour ..... „
Sêlos ..... „
Total Cr$ 450,00

E, para assim cumprir, obrigo a minha pessôa, bens e a dita embarcação; em certeza do que assinei conhecimento, de um teôr do quais um cumprido, os mais não valham.

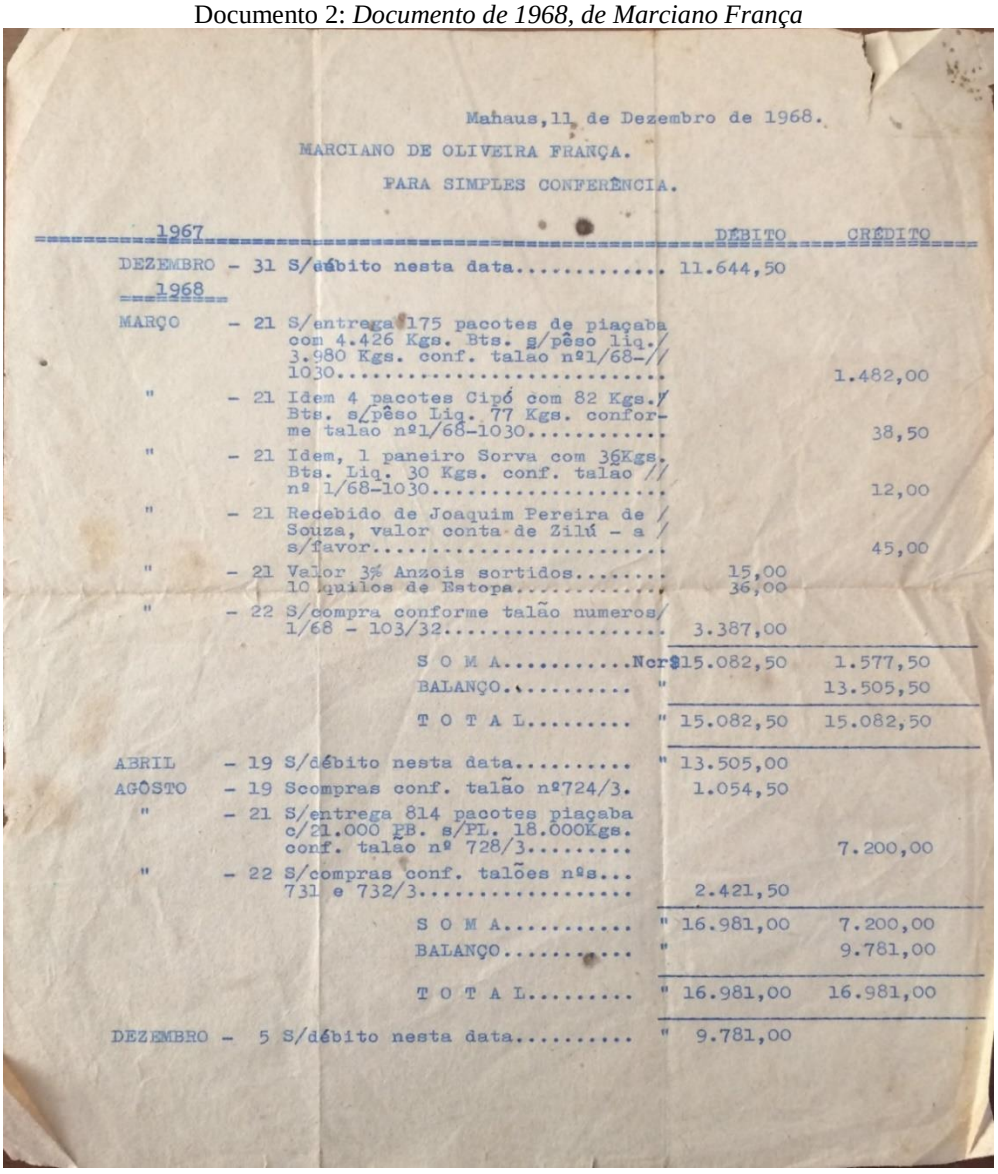
Manaus, 20 *de* Setembro *de 19*56

Comandante.

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Documento de 1968, do pequeno comerciante Marciano França, indígena Baré do médio rio Negro.Trata-se da sua conta com o patrão de Manaus, não nomeado. Vemos que o senhor Marciano terminou o ano de 1967 com uma dívida de mais de onze mil cruzeiros.Em março de 1968, entregou a seu patrão 175 pacotes de piaçaba, com peso líquido de 3.980 Kg., mais quatro pacotes de cipó e um paneiro de sorva, tudo somando 1.577,50 cruzeiros, que foi debitado na dívida. Naquele momento recebeu adiantado anzois diversos e outras mercadorias, no valor de 3.387,00 cruzeiros, restando-lhe uma dívida em abril de 13.505,00 cruzeiros. No mês de agosto conseguiu diminuir sua dívida com o pagamento de 18 mil quilos líquidos de piaçaba, que rendeu-lhe 7.200,00 cruzeiros. Mesmo assim, com os adiantamentos de mercadorias novamente obtidos a crédito, terminou o ano de 1968 com uma dívida de 9.781,00 cruzeiros.

Documento 2: *Documento de 1968, de Marciano França*



Manaus, 11 de Dezembro de 1968.

MARCIANO DE OLIVEIRA FRANÇA.

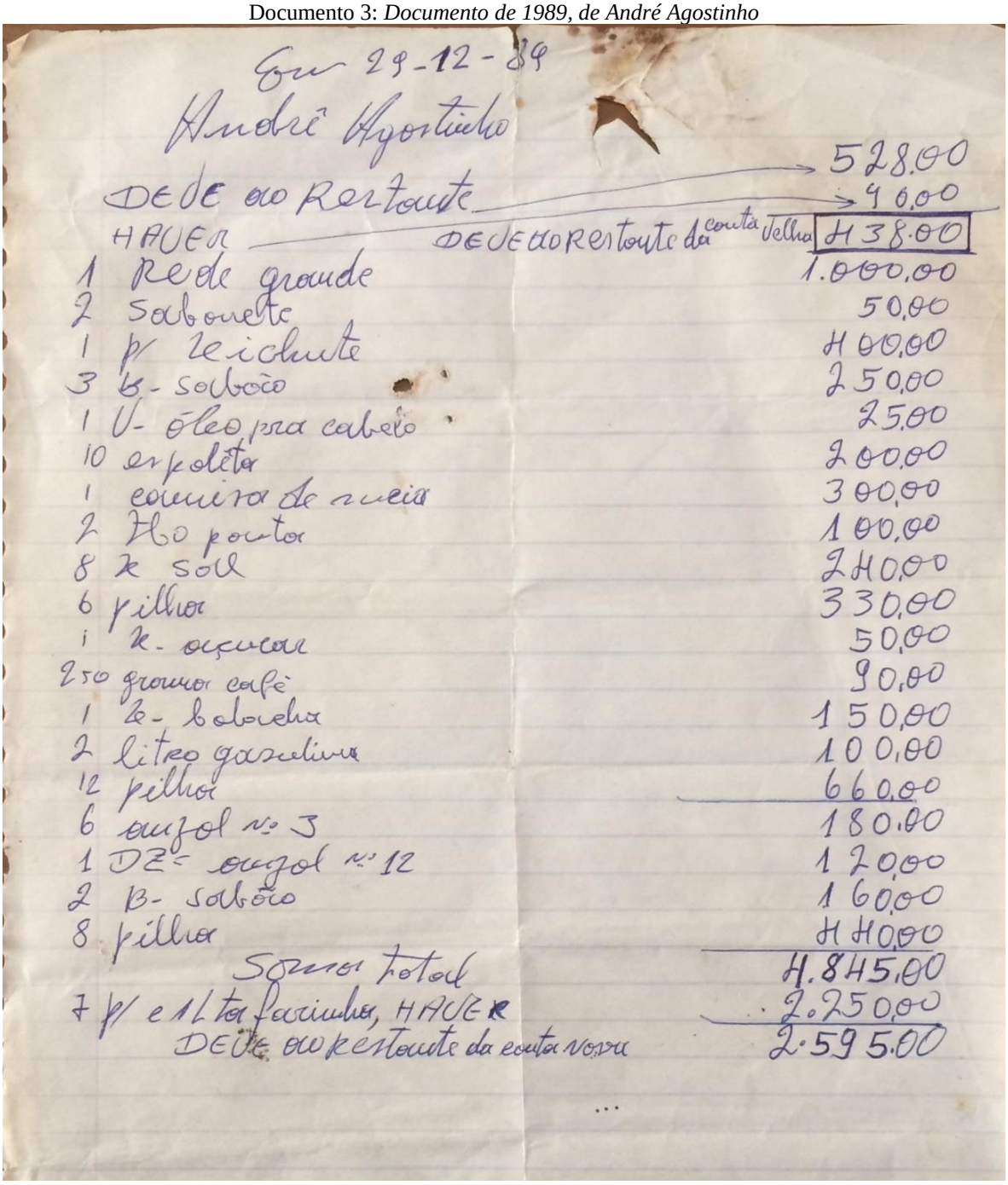
PARA SIMPLES CONFERÊNCIA.

1967			DÉBITO	CRÉDITO
DEZEMBRO	- 31	S/débito nesta data.....	11.644,50	
1968				
MARÇO	- 21	S/entrega 175 pacotes de piaçaba com 4.426 Kgs. Bts. s/pêso liq./ 3.980 Kgs. conf. talao nº1/68-// 1030.....		1.482,00
"	- 21	Idem 4 pacotes Cipó com 82 Kgs./ Bts. s/pêso Liq. 77 Kgs. conforme talao nº1/68-1030.....		38,50
"	- 21	Idem, 1 paneiro Sorva com 36Kgs. Bts. Liq. 30 Kgs. conf. talao // nº 1/68-1030.....		12,00
"	- 21	Recebido de Joaquim Pereira de / Souza, valor conta de Zilú - a / s/favor.....		45,00
"	- 21	Valor 3% Anzois sortidos.....	15,00	
		10 quilos de Estopa.....	36,00	
"	- 22	S/compra conforme talão numeros/ 1/68 - 103/32.....	3.387,00	
		S O M A.....Ncr$	15.082,50	1.577,50
		BALANÇO..... "		13.505,50
		T O T A L..... "	15.082,50	15.082,50
ABRIL	- 19	S/débito nesta data..... "	13.505,00	
AGÔSTO	- 19	Scompras conf. talão nº724/3.	1.054,50	
"	- 21	S/entrega 814 pacotes piaçaba c/21.000 PB. s/PL. 18.000Kgs. conf. talao nº 728/3.....		7.200,00
"	- 22	S/compras conf. talões nºs... 731 e 732/3.....	2.421,50	
		S O M A..... "	16.981,00	7.200,00
		BALANÇO..... "		9.781,00
		T O T A L..... "	16.981,00	16.981,00
DEZEMBRO	- 5	S/débito nesta data..... "	9.781,00	

Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

Documento de 1989, de um freguês chamado André Agostinho, onde estão registradas suas contas com o pequeno comerciante, seu patrão. A dívida "velha" era de 528,00 cruzeiros, e passou a 438,00 depois de abatido um valor de 40,00. Mas a conta mostra o adiantamento de mercadorias no valor de 4.845,00 cruzeiros, no ato de entrega de sete pacotes de piaçaba e uma lata de farinha, que valeram 2.250,00 cruzeiros. A conta "nova" registra a dívida restante de 2.595,00 cruzeiros.

Documento 3: *Documento de 1989, de André Agostinho*



Fonte: Acervo pessoal de Márcio Meira

8. **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O "MURO DE BRONZE": O AVIAMENTO E A RESILIÊNCIA INDÍGENA NO NOROESTE AMAZÔNICO

Uma questão que permanece é se o antigo sistema social indígena do Noroeste Amazônico resistiu ao colonialismo imposto a partir dos séculos XVII e XVIII, ao longo do qual se estabeleceu o sistema de aviamento, estrutura de dominação que persistiu no tempo até nossos dias. E se resistiu, como se deu tal resiliência cultural diante do processo colonial.

Quanto à continuidade histórica desse sistema, Eduardo Neves afirma que:

> O uso combinado da tradição oral indígena com a pesquisa arqueológica e a evidência linguística mostra que o [atual] sistema regional do alto rio Negro é de origem pré-colonial. Ao contrário de outras áreas da Amazônia, a conquista europeia não estimulou a compressão da população do alto rio Negro em áreas de refúgio. [...] Com base nesse fato, sugiro que mesmo em face das mudanças demográficas, sociais e culturais provocadas pela conquista, o sistema regional do alto rio Negro é estruturalmente o mesmo ao que era antes do século XVI (NEVES, 2012, p. 236, grifo nosso).

Se Neves sublinha a continuidade histórica e estrutural do sistema social indígena do Noroeste Amazônico, o que parece ser confirmado pelos estudos arqueológicos e linguísticos mais recentes, sobretudo quando balizados pelas modernas etnografias, também não se pode negar as significativas "mudanças demográficas, sociais e culturais provocadas pela conquista" (NEVES, 2012, p. 236). De fato, a conquista europeia não foi irrelevante.

Vale relembrar aqui que as narrativas míticas dos Aruak e Tukano incorporaram a presença dos "brancos" naquele território desde o momento da criação da humanidade, o que indica não somente a abertura do sistema cosmológico indígena ao "outro", como também a longevidade e gravidade do processo colonial para aqueles povos. Apresento a seguir dois exemplos de mitos, um Aruak e outro Tukano, bastante reveladores da importância desse processo.

Segundo os Hohodene e os Walipere-Dakenai do rio Aiari, afluente do rio Içana, Nhãpirikuli, o demiurgo Baniwa, criou toda a humanidade. Assim contam como aconteceu nos primeiros tempos:

> Depois *Nhãpirikuli* tirou gente da cachoeira. Com tabaco, ele soprou em nós, *Heeri danheui dthema*. *Nhãpirikuli* tirou todos os povos na mesma hora. Todos saíram junto de *Hipana*. Levantou os *Hohodene*, e os outros, todos

> juntos, e os Brancos também. Assim apareceu gente. Enquanto isso, estavam guardados os bichinhos [tapurus]. Depois, os tapurus também se transformaram em gente: o tapuru branco em um homem branco, *Yalanawi*, e o tapuru preto em nosso avô. [...] Então, *Nhãpirikuli* foi lavar gente ainda, na lagoa de *Hipana*. Depois, esse Branco vai ficar com toda e qualquer coisa. *Nhãpirikuli* fez uma zarabatana, flecha e espingarda e perguntou para o Branco e para nosso avô:
>
> -'Agora, quem vai ficar com essa espingarda? '
>
> Deu para nós, gente, primeiro, nosso avô, essa espingarda, e falou:
>
> -'Agora atire. '
>
> Toooww! Não pegou.
>
> Depois deu para o Branco:
>
> -'Agora você. '
>
> Toooww! Pegou.
>
> -'Agora você vai ficar com a espingarda', *Nhãpirikuli* disse.
>
> Por isso o Branco tem a espingarda, e com isso vai fazer tudo, já tem ideia para toda e qualquer coisa. Por isso, os brancos têm todas as coisas. Se nosso avô tivesse atirado certo, todas as coisas ficariam para nós, para nossos avós (CORNELIO et al., 1999, p. 92).[73]

Dois aspectos chamam a atenção nesse relato mítico. O primeiro diz respeito à posse da espingarda, quando se trata de uma decisão de *Nhãpirikuli*, face à inabilidade indígena, de entregar a arma ao branco, revelando o caráter violento e bastante antigo da colonização e a justificativa das relações de caráter assimétrico, decorrentes do poder bélico dos colonizadores ser "superior" ao dos indígenas, que ficaram com a zarabatana e a flecha, armas tecnologicamente menos mortíferas. Certamente esse aspecto remete ao tempo das Tropas de Resgates e da captura de escravos, desde a segunda metade do século XVII, as quais eram realizadas com amplo uso de espingardas. O outro aspecto, muito significativo, é que associado à posse da espingarda, os brancos "têm todas as coisas", e mais do que isso, "tem ideia para toda e qualquer coisa". Ou seja, além do poder bélico, os brancos saberiam fazer e possuiriam as "coisas", ou seja, as mercadorias que desde o início da colonização seduziram os povos indígenas, como as ferramentas (sobretudo machados e facões), as miçangas e a cachaça, fontes primárias do escambo entre brancos e indígenas iniciado naquele século, e que penetrou nas redes do antigo sistema de trocas indígenas.

Na mitologia Tukano há outras referências, mas os fundamentos são semelhantes. Assim contam os Desana do clã *Kehíriporã* a respeito do surgimento dos humanos (dentre eles os brancos) a partir da cobra/canoa ancestral:

> O sétimo a sair para a superfície foi o Branco, com a espingarda na mão. O Bisneto do Mundo [demiurgo] disse-lhe:

[73] Este livro é o volume 6 da coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*, cujos textos foram traduzidos, organizados e apresentados por Robin Wright.

> - Você é o último. Dei aos primeiros todos os bens que eu tinha. Como você é o último, deve ser uma pessoa sem medo. Você deverá fazer a guerra para tirar a riqueza dos outros. Com isso, encontrará dinheiro! [...] Quando ele acabou de dizer isto, o primeiro Branco virou as costas, deu um tiro com a espingarda e seguiu para o sul. Ele baixou [o rio], entrando nas malocas, por onde ele já havia passado enquanto estava subindo na Canoa de Transformação. Entrou na 21ª maloca, situada em São Gabriel, e aí mesmo fez a guerra. Numa pedra que existe nesse lugar, veem-se figurinhas parecidas com soldados, com capacete e espingarda, todos ajoelhados e dando tiros. Foi assim porque o Bisneto do Mundo deu-lhe o poder de fazer a guerra! Para ele a guerra é como uma festa. Por isso é que os Brancos fazem guerras! [...] O oitavo a sair foi o Padre com um livro na mão. O Bisneto do Mundo mandou que ele ficasse com o Branco. Os nossos avôs sabiam que existia Padre, porque conheciam essa história! Tanto é verdade que os Padres chegaram assim como os Brancos! (LANA; LANA, 1995, p. 40).[74]

Este mito deixa claro que os originários e principais agentes coloniais - os militares, que também eram comerciantes (soldados com espingarda), e os missionários (padre com um livro, a Bíblia) - estavam no interior da cobra/canoa de transformação e "emergiram" pela ação do demiurgo Desana na mesma ocasião dos demais povos Tukano oriental e Maku, estes últimos vindo na sequência, depois dos brancos. Aqui também o demiurgo concedeu ao branco a espingarda e ordenou-lhe que fizesse guerra aos outros povos indígenas, a quem tinha dado todos os seus bens, para que os roubassem. O branco teria feito sua primeira guerra em São Gabriel da Cachoeira (21ª maloca de transformação), onde sabemos que em 1763 foi construída pelo governo do Grão-Pará uma fortaleza militar, sendo ali instalado um corpo de artilharia. O mito Desana, como também o Baniwa, revela duas facetas importantes: a primeira é o caráter violento da colonização, tanto bélico quanto ideológico, representado pelo soldado e pelo padre; a segunda, mais sutil, informa o poder que os demiurgos [tanto o Bisneto do Mundo quanto *Nhãpirikuli*] possuíam sobre os humanos, os brancos inclusive, na medida em que lhes deu a vida e definiram suas funções, em histórias que já eram conhecidas desde muito tempo pelos ancestrais indígenas.

Essas referências demonstram não somente a antiguidade e a violência do processo colonial no Noroeste Amazônico, mas o seu profundo enraizamento nesse território. A posição ativa dos demiurgos em relação aos brancos não é de menor relevância, pois traz à tona o fato de que o projeto colonial nesse território foi confrontado pelos povos indígenas. Estes não foram "derrotados" ou "vencidos" pela colonização, mas transformaram-na e também se modificaram em um longo percurso crivado de perdas, tensões e disputas, mas também de intercâmbios e

[74] Este livro é o primeiro volume da coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*, cuja primeira edição de 1980 foi apresentada e anotada por Berta Ribeiro. Nesta edição contou também com anotações de Dominique Buchillet.

incorporações culturais de matriz europeia, de natureza material e subjetiva. Operou-se naquele território a metamorfose do "projeto" colonial de imposição unilateral do europeu, em "processo" colonial, quando há uma resposta a essa imposição pelos nativos (SAMPAIO, 2012). Ou seja, os dois "mundos coloniais", o "branco" e o "indígena", se influenciam reciprocamente e dialeticamente no tempo e no espaço.

Como vimos, até o último quartel do século XVIII, passados mais de cem anos das primeiras Tropas de Resgates de escravos no rio Negro, e depois de vinte anos do *Diretório* Pombalino de 1755, implantado por Alvará de 1758, os povos indígenas do Noroeste Amazônico sofreram imensas perdas demográficas e culturais resultantes da colonização. Suas populações foram em grande quantidade "descidas" tanto para os povoados e aldeamentos missionários, situados às margens do rio Negro, quanto para o baixo Amazonas, e sobretudo para a capital do Estado, Belém. Eram os chamados "índios domesticados" e "de missão", subjugados pelo regime de trabalho compulsório e pela catequese. Mesmo no caso destes, com o passar do tempo, o decréscimo populacional foi notório, como informa o relato de Ribeiro de Sampaio, exemplificando com o caso da povoação de Bararoá, depois renomeada Tomar. Diz ele: "contava esta povoação [no tempo anterior ao *Diretório* pombalino] 1200 homens de guerra; e terá agora [1775] 140. E a esta proporção as mais deste rio." Ou seja, as povoações do rio Negro estariam demograficamente "esvaziadas" desde essa época, permanecendo assim nos séculos XIX e início do XX.

Por outro lado, os altos rios como o Uaupés, Içana e Xié, chamados de "viveiros de índios", eram onde viviam os chamados "índios do mato" ou "brabos", os quais resistiam aos descimentos, inclusive pelo alto custo dos pagamentos adiantados em mercadorias (SAMPAIO, 1907, p. 75). A documentação colonial sugere que no período posterior ao *Diretório*, com a diminuição das Tropas de Resgates, a maioria dos povos indígenas do Noroeste Amazônico se refugiou para além das fronteiras coloniais do Grão-Pará, nas regiões atuais do alto Orinoco e do Guainía, e alto Uaupés, além do alto Japurá e Apaporis (NORONHA, 2006; SAMPAIO, 1823). Ocorre que esses dois "polos", o dos "domésticos" e o dos "brabos", estavam sempre em comunicação, pois muitos indígenas passavam de um "lado" para o "outro", ou para dizê-lo em termos geográficos, de "cima" para "baixo" dos rios e vice-versa, tanto em função dos descimentos de uns e das fugas de outros, quanto pelos acordos comerciais com traficantes particulares (SOMMER, 2005; SWEET, 1974). Esse aspecto parece indicar que o fenômeno apontado por Geraldo Andrello para o século XIX, de formação de dois polos indígenas associados naquele momento aos etnônimos genéricos "Boupé" (semi-civilizados) e "Baré" (civilizados), já ocorria desde o século XVIII, no contexto do comércio de escravos e drogas do sertão (ANDRELLO, 2010).

Nesse conjunto de mobilidades estratégicas entre os dois "polos", os povos indígenas não facilitavam o empreendimento colonial como nos informa o Ouvidor-Geral da Capitania, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio. Ele escreveu um diagnóstico preciso do que considerava como "dificuldades" de execução do projeto colonial no Noroeste Amazônico, região que conheceu em longas inspeções realizadas pelo rio Negro. Fez uma avaliação da ação colonizadora diante da qual identificou um obstáculo, um "muro de bronze", representado pelos indígenas do Noroeste Amazônico:

> E a regulação deste Governo foi o motivo do referido *Diretório* [...]. A sua execução se prescreve com certas formas que he desnecessario aqui referir. Porem esta execução tinha logo que expugnar, com hum muro de Bronze, o genio, a natureza e os radicados costumes dos Indios. [...] Vencer estas dificuldades, he a louvavel meta, a que se dirigem as Providencias daquelle Regimento. [...] À primeira vista, parece, que todos os caminhos se facilitão a procurarse um estado florescente nos Paizes, que são objectos daquellas regulações. Tem mostrado porem a experiência, de vinte annos, que não forão em tudo satisfeitas as cogitadas esperanças. [...] Se nos lembrássemos dos princípios de hum homem profundo, e ingenhoso, que imputa a falta de Legislação a mudança daquelles costumes: veríamos como a experiência os desmente. [...] O Supremo, e Divino Bem da Religião custa muito a persuadir-se-lhes; e todo o trabalho de lhes fazer separar as suas superstições das puras e Sanctas Práticas do christianismo, he baldado. Seria para elles imperfeita a Solennidade de uma festa da Igreja, se nesse dia se não embebedassem. [...] Os casamentos dos Brancos, que tanto persuadio a Ley de 4 de abril de 1755, tem sido pela maior parte pouco afortunados; porque em lugar de as Indias tomarem os costumes dos Brancos, estes tem adoptado os daquellas (SAMPAIO, 1907, p. 72-74, grifo nosso).

O diagnóstico de Ribeiro de Sampaio vai além do horizonte temporal do pós-*Diretório* pombalino: ao longo dos últimos quase quatro séculos, os povos nativos do Noroeste Amazônico experimentaram situações coloniais diversas, que resultaram em enfrentamentos também diversificados: a resistência armada; a opção pelo não contato; movimentos messiânicos e de articulação política em redes mais amplas, como associações e federações; e também as alianças e cooperações com frações da sociedade colonial, inclusive de natureza comercial. Em consequência dessas várias estratégias ocorreram fenômenos identitários "novos", em processos complexos de etnogênese, como foi o caso, por exemplo, dos Boapé no século XVIII e dos Baré no século XX (ANDRELLO, 2010, 2014; FIGUEIREDO, 2009; HILL, 1996; MEIRA, 1994; VIDAL; ZUCCHI, 1999; WRIGHT, 1992).

Creio que as análises de Jonathan Hill sobre os Aruak apontam corretamente nessa direção:

> A história das relações interétnicas no alto rio Negro não é caracterizada por uma suave, progressiva incorporação dos povos indígenas Aruak dentro dos impérios coloniais ou dos Estados-Nações, mas por períodos de intensas mudanças seguidas de períodos de recuperação durante o qual os povos indígenas retornaram para suas terras ancestrais para formar novas alianças. O final dos séculos XVIII e XIX foram períodos de um intenso nivel estatal de expansão no alto rio Negro e grandes mudanças irreversíveis para as sociedades indígenas da região. Cada um desses períodos de mudança intensificada foi seguido de períodos de declínio do nivel estatal de poder e permitiu às sociedades indígenas se recuperarem das perdas de população, terra e autonomia. Foi precisamente durante esses períodos de recuperação depois de grandes mudanças traumáticas que a etnogênese floresceu na região do alto rio Negro (HILL, 1996, p. 152).

Sugiro apenas, como adendo, que o primeiro período de intensa expansão colonial no rio Negro, que parece ter sido o mais violento de todos, se deu entre o final do século XVII e meados do XVIII, como revelam os documentos e as fontes testemunhais que procuro apresentar no capítulo 5. Em minha leitura, foi na "tensão" entre os dois "polos" desse processo colonial que se forjou o sistema de aviamento, que perdurou mesmo nos períodos de "declínio" do poder colonial. Vejo essa permanência e persistência do aviamento como um dos aspectos mais importantes de uma estrutura de longa duração na história indígena do Noroeste Amazônico. Certamente contraditório, opondo visões e desejos entre os segmentos indígenas e os agentes coloniais em jogo, parece ter garantido parte dos interesses indígenas em suas lutas pela sobrevivência, em situações extremamente difíceis e traumáticas.

Atualmente, há no Noroeste Amazônico significativas parcelas de indígenas, principalmente na região do leito principal do médio e alto rio Negro, e dos afluentes Enuixi, Jurubaxi, Téa, Marié, Padauiri, do baixo rio Uaupés, do baixo rio Içana e do rio Xié, que se encontram fortemente "misturadas", como resultado do maior contato com as frentes coloniais. Nos anos 1990, ao realizar entrevistas para um censo demográfico no médio e alto Negro, em uma das comunidades localizadas à montante de São Gabriel da Cachoeira, na Terra Indígena Cué-Cué/Marabitanas, questionei uma pessoa sobre sua identificação étnica, e obtive uma resposta que considero paradigmática dessa situação: "Aqui somos todos 'mingau'". A definição nativa de "mingau", metáfora para uma mistura de "ingredientes", que significava uma afirmação de indianidade daquele momento histórico, tem óbvia relação com o processo colonial, e destaco a seguir três aspectos que considero importantes para a compreensão das consequências desse processo no perfil atual dos indígenas:

(1) Uma parcela significativa fala o nheengatu (língua franca, de origem tupi, que não era falada na região antes da colonização), imposto pelos missionários desde o século XVII, embora a maioria seja bilíngue (nheengatu/português) ou multilíngue, pois ainda conhecem as várias línguas

indígenas Tukano, Aruak e Maku, as quais são utilizadas situacionalmente em vários contextos interculturais (BARROS; BORGES; MEIRA, 1996; NIMUENDAJU, 2015; SORENSEN, 1967). A respeito desse aspecto linguístico a situação atual do rio Negro lembra a paisagem cultural geral da Amazônia do século XIX, pelo menos até a Cabanagem (1835-1840), quando havia um quadro de multilinguismo convivendo com o nheengatu, falado por grande parte da população da região, inclusive urbana, mas que rapidamente adotava o uso do português (FREIRE, 1983, 2004);

(2) O sistema de aviamento e a exploração do trabalho extrativista dos nativos nos últimos cem anos, abordados nos capítulos 4 e 7, - muito relacionadas ao processo que ocorreu nos séculos XVII, XVIII e XIX -, ensejaram o nascimento de um número significativo de pessoas, filhas de pais "brancos" e de mães indígenas, em geral engravidadas pelos comerciantes ou patrões (além de outros agentes externos); e provocaram também casamentos entre indígenas de povos diferentes, fora dos padrões formais do sistema de parentesco exogâmico de cada povo, fratria ou *sib*, como já apontava Eduardo Galvão nos anos 1950 (GALVÃO, 1979, p. 267);

(3) O resultado articulado desses fatores de raízes coloniais, levou indígenas a compartilharem experiências e reelaborações identitárias na região. O uso da palavra "mingau" na explicação nativa dos anos 1990 é indicativo dessa ambiguidade que vem de longo tempo, e que traduz experiências de indianidade rearranjadas pela mistura de "ingredientes" ao longo do processo colonial, principalmente no contexto dos aldeamentos missionários e das povoações e vilas posteriores ao *Diretório*. Nesse sentido, e considerando os dois "polos" acima indicados, a diversidade contemporânea e seu complexo sistema social, permanentemente reinventado, é um fator de criatividade e capacidade de superação das violências impostas aos povos indígenas, ao longo dos quatro últimos séculos (ANDRELLO, 2010).

Nesse ponto, vale recuperar a análise de Nimuendaju naquilo que ela tem de sugestivo para a questão da permanência do sistema social indígena diante do processo colonial. Como citado no capítulo 2, ele identificou na história da região três "estratos" de cultura. Em sua análise de 1927, o terceiro estrato seria o produto do contato entre indígenas e europeus e as transformações que ocorrem na região a partir de então. Diz o etnólogo:

> [o terceiro estrato] é um produto híbrido, formado pelo contato da cultura do segundo estrato com a civilidade europeia desde o século XVIII para cá. De fora ela adotou especialmente as formas exteriores do catolicismo, os vestidos, as ferramentas e as armas dos civilizados e o uso da língua geral, introduzido também por estes e os seus sequazes semicivilizados. Da antiga cultura dos Baré e outras tribos parentas, ela conservou o culto *Koái-Yurupari*, as festas

> de dádivas (*dabucuri*) e numerosas pequenas indústrias caseiras das quais ele devolveu [sic] em alto grau a fabricação de redes de tucum (NIMUENDAJU, 2015, p. 69).

É importante frisar que, apesar de utilizar o conceito evolucionista de aculturação, o etnólogo alemão afirma:

> Que até a presente época [1927] distinguem-se claramente na região do alto rio Negro três camadas de civilização indígenas, correspondendo cada uma a princípio a determinadas famílias linguísticas e representando três fases da história desta região. No correr dos séculos de contato destas três deram-se, naturalmente, numerosos fenômenos da aculturação, apagando em parte as linhas divisórias entre as diversas camadas" (NIMUENDAJU, 2015, p. 68).

A leitura dessa passagem pode sugerir - apesar do autor não incluir na sua análise os que ele chamava de "caboclos da língua geral" - que o sistema social indígena contemporâneo incorporaria, para continuar na sua metáfora geológica, variados componentes culturais resultantes de "fraturas e/ou acomodações tectônicas" ocorridas nas diversas "camadas culturais" daquele território ao longo dos séculos. Nimuendaju refere-se a uma "civilização indígena" resultante de um processo histórico colonial, um "produto híbrido". Nesse sentido, poderíamos observar no "terceiro estrato cultural" por ele definido, com a inclusão dos seus "caboclos de língua geral" ou "semi-civilizados", que são na sua maioria Baré, os contornos do sistema social indígena contemporâneo.

Silvia Vidal e Alberta Zucchi desenvolveram uma análise desse processo que também considero sugestiva, partindo de estudos etnohistóricos feitos nas décadas de 1980 e 1990 (VIDAL; ZUCCHI, 1999). Indicam três aspectos fundamentais para a compreensão da história indígena do Noroeste Amazônico. Primeiramente chamam a atenção para as diferenças marcantes entre as antigas formações indígenas e as contemporâneas; em seguida reforçam a complexidade dos processos de etnogênese que propiciaram essas diferenças; e finalmente destacam a necessidade de se analisar o processo histórico com enfoques macrorregionais e/ou globais. As autoras utilizam o conceito de etnogênese trabalhado por Jonathan Hill: "a síntese das lutas políticas e culturais de um grupo para garantir sua existência e sua consciência histórica" (HILL, 1996). Chegam à conclusão que, mesmo com as mudanças provocadas pelo colonialismo europeu, os dados etnohistóricos indicariam que:

> [A partir do século XIX] Estos rituales [do Jurupari] continuaron, ya que entre 1831 y 1851, los indígenas aún celebraban importantes ceremonias multiétnicas en el Vaupés, en el Isana y en el Negro. [...] En efecto, se indica

> que: (a) los barés, tarianas, kurripakos, marepisanas y sus descendientes, así como los *caboclos* o mestizos, con o sin la presencia de sacerdotes, llevaban a cabo en sus pueblos fiestas en honor a los santos católicos, y (b) los kurripakos, tarianas, barés, warekenas y tukanos realizaban ceremonias del kuwái o yuruparí. Es decir, que tanto los movimientos migratórios, como los procesos de revitalización y de reorganización sociopolítica y religiosa, se estructuraban alrededor de las alianzas interétnicas, de las sociedades secretas masculinas y de la adaptación de rituales católicos. Por ello, es posible pensar que fue precisamente durante este período cuando se consolidó el gran sistema regional de jerarquías político-religiosas que aún persiste, y agrupa a las sociedades arawakas, tukanas, y makus del Noroeste Amazonico. [...] los cambios socioculturales que ocurrieron a partir del siglo XVI en el Noroeste Amazónico, en vez de producir homogeneización y perdida, impulsaron la complejización y heterogeneización de las formaciones sociopolíticas aborígenes y europeas, y permitieron el surgimiento de nuevas formaciones indígenas y criollas (VIDAL; ZUCCHI, 1999, p. 124, 127, grifo nosso).

Concordando com os autores acima referidos, eu mesmo considerei a continuidade do sistema social indígena do Noroeste Amazônico em artigo escrito em 1998:

> Ao longo dos séculos de colonização – dizia eu - em processo ambíguo e contraditório, os índios têm estado a procurar um reencontro com as 'fábulas de seus antepassados', mas sempre estiveram abertos para o que vinha de fora. A 'relação ao *Outro'*, essencial para os Tupinambá[75], também é o fundamento dessas sociedades [Tukano, Aruak e Maku], e talvez essa seja uma das chaves para a compreensão do porquê esta região [Noroeste Amazônico], ao contrário de outras de colonização antiga na Amazônia, continue assumindo uma identidade indígena que, no entanto, é "neo-indígena", ou seja, é a sociedade que se forjou no processo de colonização e compôs um quadro dinâmico e multifacetado, tal como um caleidoscópio, cujos mesmos elementos de forma e cor variam conforme as intervenções externas de luz e movimento (MEIRA, 2006).

Nesse alinhamento, advogo que haveria uma permanência de estruturas indígenas e europeias, pré e pós-coloniais, na própria dinâmica "interna" de conformação desse sistema social, com desdobramentos variados em todo o território do Noroeste Amazônico, inclusive nas cidades e com as populações não indígenas, os também chamados "filhos da região". É o caso, mais uma vez, como exemplos, do uso do nheengatu; da adoção de manufaturados industriais; da releitura do culto aos santos católicos com suas ladainhas em latim; da difusão da alimentação baseada na farinha de mandioca amarga, para além do beiju e do curadá; das variações e inovações no artesanato, como as cordas de piaçaba, as redes de tucum e as louças de Barcelos do século XVIII; e o tema desta Tese: a introdução e continuidade das trocas

[75] Eu me referia então à análise de Eduardo Viveiros de Castro sobre os Tupinambá: "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". Artigo publicado inicialmente em 1993 e posteriormente incluído como capítulo do livro "A inconstância da alma selvagem" (CASTRO, 2002).

comerciais não monetarizadas a crédito em direção ao mercado, baseadas inicialmente no fornecimento combinado de escravos e drogas do sertão, em troca do recebimento pelos nativos de mercadorias diversas. A constância estrutural desse modelo, - o sistema de aviamento forjado no século XVII/XVIII -, e sua persistência e aprofundamento a partir do início do século XIX, cada vez mais vinculado ao extrativismo, mas não somente a ele, constituiria um dos fatores da complexa equação que identifica e explica o Noroeste Amazônico, numa perspectiva de longa duração.

Durante a segunda metade do século XX, em um contexto no qual o Brasil saía de uma ditadura civil/militar de 21 anos (1964-1985), a década de 1980 foi marcada pelo surgimento no lado brasileiro da fronteira, de diversas "organizações indígenas" e a emergência do chamado movimento indígena. Os povos do Noroeste Amazônico foram pioneiros desse processo no Brasil, iniciado ainda nos anos 1970. Protagonizaram uma grande assembleia indígena em São Gabriel da Cachoeira no ano de 1987, criando então a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN. Essa Federação surgiu da necessidade de unir forças para fazer avançar as demarcações das Terras Indígenas, e garantir outros direitos definidos pela Constituição de 1988, que até então não haviam sido plena e adequadamente reconhecidos pelo Estado brasileiro. Graças às ações protagonizadas pela FOIRN e seus aliados, até 2017 a maioria das Terras Indígenas (ainda há algumas cujo processo está inconcluso) foi homologada pela presidência da República, de forma contínua, conforme estabelecido constitucionalmente, somando uma área protegida de mais de 10 milhões de hectares. Esses atos do governo brasileiro constituíram passos fundamentais e decisivos de reparação histórica aos povos Tukano, Aruak e Maku e no reconhecimento dos seus direitos originários, inclusive por tudo o que seus antepassados sofreram, com perdas irreversíveis e irreparáveis.

A FOIRN atua de forma articulada e organizada em cerca de setenta associações locais, geralmente vinculadas a povos específicos ou às várias sub-bacias do rio Negro. A estratégia de luta política institucional, na forma associativa, continua sendo a mais utilizada por esses povos nesse início do século XXI. Eles têm procurado construir dessa maneira, em alianças estratégicas com o Estado e a sociedade civil, uma agenda de médio e longo prazos de promoção do etnodesenvolvimento e sustentabilidade ambiental em suas terras tradicionais. Para além disso, reconquistam cotidianamente sua autoestima e ocupam seus espaços de cidadania dentro e fora de seu território, como indígenas conscientes do seu patrimônio cultural singular e do espaço social e político que devem ter no presente e no futuro.

O que quero registrar com esse exemplo é que a criação de uma federação indígena no final do século XX não foi um fato totalmente novo, se pensarmos nas confederações Aruak do

século XVIII que enfrentaram as Tropas de Resgate em busca de escravos indígenas desde Belém e São Luís. A "novidade" da FOIRN, cujo alicerce institucional advém de um modelo "democrático" de base jurídica ocidental, com CNPJ, Conselho Diretor e Fiscal e todas as exigências administrativas requeridas pela legislação, é que sua organicidade interna reflete também a estrutura do sistema social indígena e de seu território plural. Trata-se de uma estratégia organizativa cuja estrutura responde com legitimidade (sem excluir conflitos e tensões) tanto ao "mundo dos brancos", com suas leis e regras políticas, como ao "mundo dos indígenas", utilizando os códigos "culturais" respectivos a cada um desses mundos, e ocupando posição intermediária entre eles. Essa estrutura política intercultural representada pela FOIRN e sua rede de associações de base territorial e étnica, pode ser vista como uma alegoria do vivo e ativo sistema social indígena que resultou do processo colonial, e também o renovou criativamente.

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. **Capítulos de História Colonial**. Belo Horizonte: Itatiaia: Publifolha, 2000. Original de 1907.

ACUÑA, Cristóbal de. **Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas**. Rio de Janeiro: Agir, 1994. Original de 1641.

ALBERT, Bruce. Terra Yanomami e Florestas Nacionais no Projeto Calha Norte: uma expropriação "ecológica". In: RICARDO, C. A. **Povos Indígenas no Brasil (1987-88-89-90)**. São Paulo: CEDI, 1991. p. 166-169.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

ALDEN, Dauril. **O significado da produção de cacau na região amazônica no fim do período colonial**: um ensaio de história econômica comparada. Belém: NAEA: UFPA, 1974.

ALLEGRETTI, Mary. Política de uso dos recursos naturais renováveis: a Amazônia e o extrativismo. Curitiba: UNCED 92, 1991. Subsídio técnico para a elaboração do relatório do Brasil para a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento.

ALVES, Edmar Cesar. **São Gabriel da Cachoeira**: sua saga, sua história. Goiânia: Kelps, 2007.

AMAZONAS, Lourenço da Silva. **Dicionário topográfico, histórico, descritivo, da Comarca do Alto Amazonas**. Recife: Typografia Commercial de Meira Henriques, 1852.

AMOROSO, Marta Rosa. **Guerra mura no século XVIII**: versos e versões, representações dos Mura no imaginário colonial. 1991. Dissertação (Mestrado)– Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1991.

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma, o herói sem nenhum caráter**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. **Poesias Completas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013. v. 1.

_____. **O turista aprendiz**. Brasília: IPHAN, 2015.

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do Índio**: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: UNESP: ISA: NUTI, 2006.

_____. Escravos, descidos e civilizados: índios e brancos na história do rio Negro. **Revista Estudos Amazônicos**, Belém, v. 5, n. 1, 2010.

_____. **Nomes, posições e (contra) hierarquia**: coletivos em transformação no alto rio Negro, São Carlos, SP, 2014. Manuscrito.

ANDRELLO, Geraldo (Org). **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. São Paulo: ISA: FOIRN, 2012.

ARANHA, Bento de Figueiredo Tenreiro. **As explorações e os exploradores do rio Uaupés**. Archivo do Amazonas: Manaus, 1906-07.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. **Correspondência do governador do Grão Pará para o provedor interino da Capitania do Rio Negro**. Belém, 1798. Códice 617, documento 100.

_____. **Manoel Carvalho dos Santos a Manoel da Gama Lobo d'Almada**. Belém, [1786]. Códice 1064.

_____. **Regimento que há de guardar o capitão João Pais do Amaral comandante da Tropa de Guerra do Rio Negro e dos Resgates**. Belém, [1726]. Códice 907.

ARVELO, Martin Matos. **Vida indiana**. Barcelona: Casa Editorial Maucci, 1912.

AVÉ-LALLEMENT, Robert. **No rio Amazonas**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

AZEVEDO, João Lúcio de. **Os Jesuítas no Grão-Pará**. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão, 1901.

BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. **Compêndio das eras da Província do Pará**. Belém: EDUFPA, 1969. Original de 1838.

BARATA, Manoel. **A antiga producção e exportação do Pará**: estudo histórico-econômico. Belém: Typ. da Livraria Gillet de Torres & Comp., 1915.

BARROS, Maria Candida Drummond Mendes; BORGES, Luis Carlos; MEIRA, Márcio. A Língua Geral como identidade construída. **Revista de Antropologia (USP)**, São Paulo, v. 39, n. 1, 1996.

BASTOS, Tavares. **O Vale do Amazonas**. São Paulo: Editora Nacional: INL, 1975. Original de 1866.

BAVARESCO, Andrea; MENEZES, Marcela. **Entendendo a PNGATI**: política nacional de gestão ambiental e territorial indígenas. Brasília: GIZ: Projeto GATI: FUNAI, 2014.

BECERRA, G. C. **Los poderes en la frontera**: misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo-brasileño, 1923-1989. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2015.

BENJAMIN, Walter. O anjo da história. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. O narrador, considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. **Obras escolhidas**: magia, e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221.

BEOZZO, José Oscar. **Leis e Regimentos das Missões**: política indigenista no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

BERREDO, Bernardo Pereira de. **Annaes Históricos do Estado do Maranhão**. São Luís do Maranhão: Typographia Maranhense, 1849. Original de 1718.

BETENDORF, João Felipe. **Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. 2. ed. Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1990. Original de 1699.

BIARD, François Auguste. **Deux années au Brésil**. Paris: Hachette, 1862.

BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). Rio de Janeiro, [1998]. Disponível em: <https://www.bn.gov.br/>. Acesso em: 14 abr. 2017.

BITTENCOURT, Agnello. **Chorographia do Estado do Amazonas**. Manaus: Typ. Palacio Real, 1925.

BLUTEAU, Raphael. Dicionário português e latino. [Coimbra]: [Companhia de Jesus], 1712.

BONTE, Pierre; IZARD, Michel. **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie**. 3. ed. Paris: PUF, 2004.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 1978. Original de 1969.

BRAZIL, Themistocles Paes de Souza. **Incolas Selvicolas**. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, 1938.

BUCHILLET, Dominique. Contas de vidro, enfeites de branco e "potes de malária" Epidemiologia e representação de doenças infecciosas entre os Desana do alto rio Negro. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP: IRD, 2002. p. 113-142.

_____. **Os índios da região do alto rio Negro**: história, etnografia e situação das terras. Brasília, 1990. Manuscrito.

_____. Pari Cachoeira: o laboratório Tukano do projeto Calha Norte. In: RICARDO, C. A. **Povos Indígenas no Brasil (1987-88-89-90)**. São Paulo: CEDI, 1991. p. 107-115.

CABALZAR, Aloisio. **Filhos da cobra de pedra**: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico). São Paulo: Editora UNESP: ISA: NUTI, 2009.

CABALZAR, Aloisio (Org). **Manejo do mundo**: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro, Noroeste Amazônico. São Paulo: ISA: FOIRN, 2010.

_____. Peixe e gente no alto rio Tiquié. São Paulo: ISA, 2005.

CABALZAR, Aloisio; RICARDO, Carlos Alberto. **Povos indígenas do rio Negro**: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira. São Paulo: ISA: FOIRN, 2006.

CARVAJAL, Gaspar de. **Descubrimiento del río de las Amazonas por el Capitán Francisco de Orellana**. Madri: Babelia: DOC, 2011. Original de 1542.

CARVALHO, José. Cândido de Melo. Notas de viagem ao rio Negro. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1952. (Publicações avulsas, 9).

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac&Naify, 2002.

CATROGA, Fernando. **Memória, história e historiografia**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

CAVALCANTI, Paulo. **Frutas comestíveis da Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1996.

CAVALCANTI, Rogerio. **Plantas da Amazônia**. Rio Branco: E. do autor, 2011.

CAYÓN, Luis. Mercadorias, Guerras, Comedores de Gente e Seringueiros: História do contato interétnico no baixo Apapóris (séculos XVIII-XX). In: SMILJANIC, M. I.; PIMENTA, J.; BAINES, S. G. **Faces da Indianidade**. Curitiba: Nexo Design, 2009. p. 39-66.

CERQUEIRA, Dionisio. **Reminiscências da fronteira**. Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia, 1928. Original de 1879.

CHERNELA, Janet M. **The Wanano indians of the brazilian amazon**: a sense of space. Austin: University of Texas Press, 1993.

CHERNELA, Janet M.; LEED, E. J. As perdas da história: identidade e violência num mito Arapaço do alto rio Negro. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP: IRD, 2002. p. 467-486.

CIPOLLETI, María Susana S. Lacrimabili statu: esclavos indígenas en el Noroeste Amazónico (siglos XVII-XIX). **Revista de Indias**, Madrid, v. 55, n. 205, p. 551-571, 1995.

COELHO, Mauro C. **Do sertão para o mar - um estudo sobre a experiência portuguesa na América**: o caso do Diretório dos Índios (1750-1798). São Paulo: LF Editorial, 2016.

CORNELIO, José Marcelino et al. **Waferinaipe ianheke**: a sabedoria de nossos antepassados, histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari. São Gabriel da Cachoeira, AM: ACIRA: FOIRN, 1999.

COSTA, Fernando W. S. **Arqueologia das campinaranas do baixo rio Negro**: em busca dos pré-ceramistas nos areais da Amazônia Central. 2009. Tese (Doutorado)–Programa de Pós-graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

COSTA, Frederico. **Carta Pastoral a seus amados diocesanos**. Fortaleza: Typ. Minerva, 1909.

COUDREAU, Henry A. **La France Equinoxiale**: voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie. Paris: Challamel Ainé Éditeur, 1887.

CRUZ, Ernesto. **História do Pará**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1963.

CRUZ, Oswaldo. **Relatório sobre as condições médico-sanitárias do valle do Amazonas**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, 1913.

CUNHA, Euclides da. **Um paraíso perdido**: reunião dos ensaios amazônicos. Petrópolis: Vozes, 1976.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. **História dos indios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. Introdução. **Revista do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, v. 32, p. 15-27, 2005.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. **Enciclopédia da Floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 277-300.

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. Original de 1776.

DEAN, Warren. **A luta pela borracha no Brasil**. São Paulo: Nobel, 1989.

DIAS, Antonio Gonçalves. **Diário da viagem ao rio Negro**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1997. Original de 1861.

_____. **Dicionário da língua Tupi**. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1965. Original de 1858.

DIOCESE DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA (AM). **Cartas**. São Gabriel da Cachoeira, AM, 1920.

DREYFUS, Simone. Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orinoco e o Corentino) de 1613 a 1796. In: CASTRO, Eduardo Viveiros de; CUNHA, Manuela Carneiro da. **Amazônia**: etnologia e história indígena. São Paulo: NHII :USP, 1993. p. 19-41.

EDWARDS, William H. **A voyage up the river Amazon, including a residence at Pará**. London: John Murray ed., 1861. Original de 1847.

EMPERAIRE, Laure. **A floresta em jogo**: o extrativismo na amazônia central. São Paulo: UNESP, 2000.

EMPERAIRE, Laure; LESCURE, Jean-Paul. Extractivisme et conservation de la biodiversité au Brésil. **Journ. d'Agric**. Trad. et de Bota. Appl., nouvelle série, Paris, v. XXXVI (I), p. 173-186, 1994.

EMPERAIRE, Laure; VELTHEM, Lucia van; OLIVEIRA, Ana Gita de. Patrimônio cultural imaterial e sistema agrícola no médio rio Negro - Amazonas. **Ciência & Ambiente**, Santa Maria, n. 44, p. 141-154, 2012.

EMST, P. V. Indians and missionaries on the rio Tiquié - Brazil-Colombia. **International Archives of Ethnography**, Leiden, v. 1, part. 2, p. 145-197, 1966.

FALCÃO, M. D. A.; CLEMENT, C. R.; GOMES, J. B. Moreira. Fenologia e produtividade da sorva (Couma Utilis (Mart.) Muell. Arg.) na Amazônia Central. **Acta botanica brasílica**, São Paulo, v. 17, n. 4, p. 541-547, 2003.

FARAGE, Nadia. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas do rio Branco e a colonização. São Paulo: Paz e Terra: ANPOCS, 1991.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Pequeno dicionário brasileiro da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Memórias Antropologia**. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1974. Original de 1785.

_____. **Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira**. [S.l.]: Kapa Editorial, 2005. (Coleção etnográfica, 3 v.). Original de 1785.

_____. **Viagem filosófica ao rio Negro (1785)**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1983.

FERRO, Marc. **História das colonizações**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FIGUEIREDO, Cândido de. **Novo Diccionário da Língua Portuguesa**. [S.l.]: [s.n.], 1913.

_____. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 7. ed. Lisboa: Bertrand: Jackson, 1939.

FIGUEIREDO, Paulo R. Maia. **Desequilibrando o convencional**: estética e ritual com os Baré do alto rio Negro (AM). 2009. Tese (Doutorado)–Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

FRANK, Andre Gunder. **Acumulação mundial 1492-1789**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Da "Fala Boa" ao português na Amazônia brasileira. **Ameríndia**, Paris, n. 8, 1983.

_____. **Rio Babel**: a história das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro: Atlântica: EDUERJ, 2004.

FRITZ, Samuel. **O diário do padre Samuel Fritz**. Manaus: Ed. da UFAM: Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006.

FUNDACIÓN ETNOLLANO. Bogotá, c2017. Disponível em: < http://www.etnollano.org/>. Acesso em: 14 abr. 2017.

FURTADO, Celso. **Formação econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Original de 1959.

FURTADO, Francisco Xavier de Mendonça. **Directorio que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão em quanto Sua Magestade não mandar em contrário**. Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1758. Original de 1757.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades**: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. **Santos e visagens**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GOELDI, Emilio. Joannes von Natterer. **Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnografia**, Belém, p. 209-215, 1894.

GOLDMAN, Irving. **Los Cubeo**. Mexico: Instituto Indigenista Interamericano, 1968.

GONÇALVES, Paulo de Sousa; CARDOSO, M.; ORTOLANI, A. A. Origem, variabilidade e domesticação da Hevea: uma revisão. **Pesquisa Agropecuária Brasileira**, Brasília, v. 25, n. 2p. 135-156, fev. 1990.

GOULART, J. A. **O regatão**: mascate fluvial da Amazõnia. Rio de Janeiro: Conquista, 1968.

GRENAND, Françoise; FERREIRA, E. H. **Pequeno Dicionário da Língua Geral**. Manaus: SEDUC, 1989.

GRUZINSKI, Serge. **Les quatre parties du monde**: histoire d'une mondialisation. Paris: Éditions de La Martinière, 2004.

GUMILLA, Joseph. **El Orinoco Ilustrado**. Madri: [s.n.], 1741.

GURJÃO, Hilário M. A. Descripção da viagem feita desde a cidade da Barra do Rio Negro, pelo rio de mesmo nome, até a serra do Cucuí. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Tomo XVIII, Rio de Janeiro, 1896.

GUZMÁN, Décio de Alencar. Encontros circulares: guerra e comércio no rio Negro (Grão-Pará), séculos XVII e XVIII. **Anais do Arquivo Público do Pará**, Belém, v. 5, tomo 1, p. 139-165, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro Editora, 2006.

_____. **La Mémoire Collective**. Paris: Les Presses universitaires de France, 1967.

HARRIS, Mark. **Rebellion on the Amazon, the Cabanagem, Race, and Popular Culture in the North of Brazil, 1798-1840**. New York: Cambridge University Press, 2010.

HEMMING, John. **Ouro vermelho**. São Paulo: Edusp, 2007.

HEMMING, John. **Fronteira amazônica**: a derrota dos índios brasileiros. São Paulo: EDUSP, 2009.

HERIARTE, Mauricio de. **Descripçam do Maranham, Pará, etc. no anno de 1662**. Viena: Edição por conta do Editor, 1874. Original de 1622.

HERNDON, L.; GIBBON, L. **Exploration of the valley of the Amazon made under direction of Navy Department**. Washington: [s.n.], 1854.

HERRERO, Marina; FERNANDES, U. (Orgs) **Baré, povo do rio**. São Paulo: Edições Sesc, 2015.

HILL, Jonathan. Ethnogenesis in the northwest Amazon: An emerging regional picture. In: _____. **History, power, and identity**: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa: University of Iowa Press, 1996. p. 142-160.

_____. Introduction: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. In: _____. **History, power, and identity**: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992. Iowa: University of Iowa Press, 1996. p. 1-2.

_____. "Musicalizando" o Outro Ironia ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela). In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP: IRD, 2002. p. 347-374.

_____. **Wakuenai society**: a processual-structural analysis of indigenous cultural life in the upper rio Negro region of Venezuela. 1983. Tese (Doutorado)–Universidade de Indiana, Bloomington, IN, 1983.

HOBSBAWM, Eric. **A era das revoluções**. [S.l.]: Paz e Terra, 1982.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Monções**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

HOMMA, Alfredo. **A extração de recursos naturias renováveis**: o caso do extrativismo vegetal na Amazônia. 1989. Tese (Doutorado)–Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, MG, 1989a.

_____. Reservas extrativistas: uma opção de desenvolvimento viável para a Amazônia? **Pará Desenvolvimento**, Belém, n. 25, 1989b.

HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Instituto Antonio Houaiss, 2001.

HUGH-JONES, Christine. **From the milk river**: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. **The palm and the pleiades**: initiation and cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUMBOLDT, Alexandre von; BOMPLAND, Aimé. **Voyage au Nouveau Continent, première partie, relation historique**. Paris: [s.n.], 1819.

IBGE. **Censo demográfico 2010**: características gerais dos indígenas. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

_____. Projeto Radambrasil. **Levantamento de recursos naturais**. Rio de Janeiro: Ministério de Minas e Energia, 1977. v. 11-14.

IGLESIAS, Marcelo. **Os Kaxinawá de Felizardo**: correrias, trabalho e civilização no alto Juruá. Brasília: Paralelo 15, 2010.

INSTITUTO MOREIRA SALLES. São Paulo, [19--?]. Disponível em: <https://ims.com.br/>. Acesso em 14 abr. 2017.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). **Dossiê IPHAN 7**: Cachoeira de Iauaretê. Brasília, DF: IPHAN, 2007.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Cartografia dos sítios sagrados**. São Paulo: IPHAN: MINC: Ministerio De Cultura De Colombia, 2013.

_____. São Paulo, c2017. Disponível em: < https://www.socioambiental.org/pt-br>. Acesso em: 14 abr. 2017.

JACKSON, Jean. **The fish people**: linguistic exogamy and tukanoan identity in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

JOURNET, Nicolas. **La paix des jardins**: structures sociales des indiens curripaco du haut rio Negro (Colombie). Paris: Institut d'Ethnologie, 1995.

KNAPP, Sandra. **Footsteps in the forest**: Alfred Russel Wallace in the Amazon. London: The Natural History Museum, 1999.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas**: viagens no noroeste do Brasil (1903-1905). Manaus: EDUA: FSDB, 2005.

_____. **Petróglifos Sul-americanos**. BeléM: Museu Paraense Emílio Goeldi: Instituto Socioambiental, 2010.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. **Viagem pelo Amazonas 1735-1745**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: EDUSP, 1992. Original de 1745.

LANA, F. A.; LANA, L. G. **Antes o mundo não existia**: mitologia dos antigos Desana-Kehíripõrã. São Gabriel da Cachoeira, AM: UNIRT: FOIRN, 1995.

LARAIA, R. D. B.; MATTA, R. D. **Índios e Castanheiros**. São Paulo: [s.n.], 1967.

LATHRAP, D. W. **The Upper Amazon**. Londres: Thames e Hudson, 1970.

LEITE, S. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: INL, 1947.

LESCURE, Jean Paul; CASTRO, A. L'Extractivisme en Amazonie Centrale. **Bois et Forêts des Tropiques**, Paris, v. 231, 1992.

LEVIS, C. et al. Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. **Science**, Washington, DC, v. 355, p. 925–931, 2017.

LISBOA, Cristóvão de. **História dos animais e árvores do Maranhão**. Lisboa: Arquivo Histórico Ultramarino, 1967. Original de 1625.

LOSADA, Mariano Useche. Colonización española e indigenas en el alto Orinoco Casiquiare y rio Negro. In: CAMACHO, R. P.; ANGEL B. ALZATE. **Los meandros de la história en Amazonia**. Cayambe: Abya-Yala: MLAL, 1990. p. 95-124.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacifico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976. (Os pensadores, v. 43).

MARONI, Pablo. **Noticias autenticas del famoso rio Marañon y misión apostólica de la Compañia de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho rio, escribialas por los años de 1738 un misionero de la misma compañia**. Iquitos: IIAP: CETA, 1988. Original de 1738.

MARTINS, Walteir. **Os Dâw, sociedade Maku-Kamã**: histórico e perspectivas para o futuro. [S.l.]. 1991. Manuscrito.

MARTIUS, Karl Friederich P. Von. **Frey Apollonio, um romance do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MASCARENHAS, Bento M. **Contribuição ao conhecimento de Rhodnius brethesi, Matta, 1919 da bacia do médio rio Negro, Amazônia Ocidental**. 1987. Tese (Doutorado)– Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Manaus, 1987.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

MEIRA, Márcio. Articulações políticas e identidade étnica no alto rio Negro. In: D'INCAO, M. A.; SILVEIRA, I. M. da. A **Amazônia e a crise da modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994. p. 335-342. (Coleção Eduardo Galvão).

_____. Baniwa, Baré, Warekena, Maku, Tukano: os povos indígenas do "baixo rio Negro" querem ser reconhecidos. In: RICARDO, C. A. **Povos indígenas no Brasil (1987-88-89-90)**. São Paulo: CEDI, 1991. p. 135-140.

_____. Uma história do rio Negro. In: SIMPÓSIO DOS POVOS INDÍGENAS DO RIO NEGRO, 1., 1996, Manaus. **Terra e cultura**: anais... Manaus: UFAM: FOIRN, 1996. p. 121-148.

_____. História, economia e sociedade: os índios do rio Xié e a extração da piaçava. **Anais do Arquivo Público do Pará**, Belém, p. 223-240, 1995.

_____. Os índios do rio Xié e a fibra da floresta. In: EMPERAIRE, L. **A floresta em jogo**: o extrativismo na Amazônia central. São Paulo: UNESP, 2000. p. 31-48.

_____. Índios e brancos nas águas pretas: histórias do rio Negro. In: FORLINE, Louis; MURRIETA, Rui; VIEIRA, Ima. **Amazônia além dos 500 anos**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2006. p. 183-226.

_____. A invasão garimpeira no médio rio Negro. In: RICARDO, C. A. **Povos indígenas no Brasil 1991/1995**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p. 146-147.

_____. **Laudo antropológico Área Indígena "Baixo Rio Negro"**. Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, 1991. Manuscrito.

_____. **Livro das canoas**: documentos para a história indígena da Amazônia. São Paulo: NHII: USP: FAPESP, 1993.

_____. O tempo dos Patrões: extrativismo, comerciantes e história indígena no Noroeste da Amazônia. **Lusotopie**, Paris, p. 173-187, 1996.

MEIRA, Márcio. **O tempo dos patrões**: extrativismo da piaçava entre os índios do rio Xié (alto rio Negro). 128 f. 1993. Dissertação (Mestrado)–Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Campinas, Campinas, SP, 1993.

MEIRA, Márcio; POZZOBON, Jorge. De Marabitanas ao Apapóris - Um diário de viagem inédito do Noroeste Amazônico. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 15, n. 2, p. 287-335, 1999.

MEIRA FILHO, Augusto. **Evolução histórica de Belém do Grão Pará**. Belém: M2P, 2015. Original de 1976.

MENEZES, Elieyd S. D. **Os "piaçabeiros" no médio rio Negro**: identidade étnica e conflitos territoriais. Brasília: ABA: GIZ: Paralelo 15, 2014.

MITCHELL, Angus; IZARRA, Laura P. Z.; BOLFARINE, M. **Diário da Amazônia de Roger Casement**. São Paulo: EDUSP, 2016.

MONTEIRO, John. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, L. D. B. (Org.). **Índios no Brasil**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 105-120.

MONTEIRO, L. C. D. R. o programa Calha Norte: redefinição das políticas de segurança e defesa nas fronteiras internacionais da Amazônia Brasileira. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, Salvador, BA, v. 13, n. 2, nov. 2011.

MORAES, José de. **História da Companhia de Jesus na extinta Província do Maranhão e Pará**. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987. Original de 1759.

MORÁN, Emilio F. **A ecologia humana das populações da Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1990.

MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. Arquivo Guilherme De La Penha. Coleção Eduardo Galvão. **Caderno de Campo III**. Belém, 1951.

_____. Fundo Silva Coutinho. **Manuscritos de Silva Coutinho**. Belém, [18--]. Pasta 20.

MUSEU DO ÍNDIO (RJ). Arquivo do Serviço de Proteção aos Índios. **1ª Inspetoria Regional**: Sede da Inspetoria. Rio de Janeiro, [1914-1915]. Caixa 54, planilha 378.

NAKAZONO, E. M. A sustentabilidade do artesanato em fibras vegetais: estudos de caso na Amazônia brasileira. **Ciência & Ambiente**, Santa Maria, v. 44, p. 169-178, jan/jun 2012.

NAMER, Gérard. **Mémoire et Société**. Paris: Méridien Klincksieck, 1987.

NAÑES, Omar. G. **Los Guarequena**. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1972.

_____. **Mitología Guarequena**. Caracas: Monte Avila Editores, 1980.

NEVES, Eduardo G. A história dos Tariano vista pela oralidade e pela arqueologia. In: ANDRELLO, Geraldo (Org). **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. São Paulo: FOIRN: ISA, 2012. p. 223-245.

_____. **Sob os tempos do equinócio**: oito mil anos de história na Amazônia central (6.500 AC - 1500 DC). 2012. Tese (Livre Docência)–Programa de Pós-graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

_____. Tradição oral e arqueologia na história indígena no alto rio Negro. In: FORLINE, L. C.; MURRIETA, R.; VIEIRA, I. **Amazônia além dos 500 anos**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2006. p. 71-108.

NIMUENDAJU, Curt. **Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés**. Rio de Janeiro: Museu do Indio: FUNAI, 2015. Original de 1927.

NORONHA, José Monteiro de Noronha. **Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias do Sertão da Província (1768)**. São Paulo: Edusp, 2006. Original de 1768. Introdução e notas de Antonio Porro.

OLIVEIRA, Adélia E. de. Depoimentos Baniwa sobre as relações entre índios e 'civilizados' no rio Negro. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 72 (Nova Série), p. 1-31, 1979.

OLIVEIRA, Ana Gita de. **Índios e brancos no alto rio Negro - um estudo da situação de contato dos Tariana**. 1981. Dissertação (Mestrado)–Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1981.

OLIVEIRA, Ana Gita de. **O mundo transformado**: um estudo da "cultura de fronteira" no alto rio Negro. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1995.

OLIVEIRA, Ana Gita de; POZZOBON, Jorge; MEIRA, Márcio. **Relatório antropológico**: área indígena Médio Rio Negro, área indígena Rio Apaporis, área indígena Rio Téa. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1994.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos**: a Situação dos Tukuna do Alto Solimões. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. **Encontros com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, v**.** 11, 1979.

ORICO, Osvaldo. **Vocabulário de crendices amazônicas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

PEREIRA, Ricardo N. **Comunidade Canafé**: história indígena e etnogênese no Médio Rio Negro. 2007. Dissertação (Mestrado)–Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

PERES, Sidnei. **Cultura, política e identidade na Amazônia**: o associativismo indígena no baixo rio Negro. 2003. Tese (Doutorado)–Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Campinas, Campinas, SP, 2003.

PÉREZ, Antonio. Los Bale (Baré). In: LIZOT, J. **Los Aborígenes de Venezuela**. Caracas: Fundación La Salle: Monte Avila Editores, 1988. p. 413-478.

PINTO, L. M. D. S. **Dicionário da língua brasileira**. [S.l.]: [s.n.], 1832.

PORRO, Antonio. **O povo das águas, ensaios de etno-história amazônica**. Petrópolis: Vozes: Edusp, 1995.

POZZOBON, Jorge. **Comunidades indígenas do alto rio Negro**. São Gabriel da Cachoeira, AM, 1995. Manuscrito. 26 p.

_____. Os Maku - esquecidos e discriminados. In: RICARDO, C. A. **Povos indígenas no Brasil (1987-88-89-90)**. São Paulo: CEDI, 1991. p. 141-142.

_____. **Sociedade e improviso**: estudo sobre a (des)estrutura social dos índios maku. Rio de Janeiro: Museu do Indio: FUNAI, 2011.

_____. **Vocês brancos não têm alma**: histórias de fronteiras. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi: Universidade Federal do Pará, 2002.

PRANG, Gregory; PETRY, Paulo. "Piabeiros" impulsionam sistema de aviamento no rio Negro. **Povos Indígenas no Brasil 1996/2000**, São Paulo, p. 258-260, 2000.

RAIOL, Domingos Antonio. **Motins Políticos ou história dos principais acontecimentos políticos da Província do Pará desde o ano de 1821 até 1835**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970. Original de 1865.

RANGEL, Alberto. **Inferno verde**. Gênova: Clichés Celluloide Bacigalupi, 1908.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Desana**: simbolismo de los indios tukano del vaupés. Bogotá: Ediciones Universidad de los Andes, 1968.

REINO DE PORTUGAL. Noticia verdadeyra do terrivel contágio, que desde outubro de 1748, até o mez de mayo de 1749 tem reduzido a notavel consternação todos os Certões, terras, e Cidade de Bellém, e Grão-Pará, extrahida das mais fidedignas memórias. In: TORRES, M. **A epopeia amazônica de Frei Pedro de Santo Eliseu**: viagem (1746). São Paulo: EDUSP: EDUFPA, 2015. p. 449-456. Original de 1749.

REIS, Artur Cesar Ferreira. **História do Amazonas**. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989. Original de 1931.

_____. **Lobo D'Almada**: um estadista colonial. 3. ed. Manaus: Valer, 2006. Original de 1939.

_____. **O processo histórico da economia amazonense**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944.

_____. **O seringal e o seringueiro**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/Serviço de Informação Agrícola, 1953.

RIBEIRO, Berta. **Os índios das águas pretas**: modo de produção e equipamento produtivo. São Paulo: EDUSP: Companhia das Letras, 1995.

RICARDO, Carlos Alberto. Jogo duro na Cabeça do Cachorro. In: RICARDO, C. A. **Povos indígenas no Brasil (1987-88-89-90)**. São Paulo: CEDI, 1991. p. 101-103.

RICCI, Magda. O Fim do Grão-Pará e o Nascimento do Brasil: Movimentos Sociais, Levantes e Deserções no Alvorecer do novo Império, 1808-1840. In: PRIORE, Mary del; GOMES, Flavio dos Santos. **Os senhores dos rios**: Amazônia, margens e histórias. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROLLER, Heather F. **Amazonian routes**: indigenous mobility and colonial communities in northern Brazil. Stanford: Stanford University Press, 2014.

ROSA, Henrique A. S. **Pela Amazônia paraense**: riquezas e maravilhas. Belém: Typ. Arruda, 1926.

SAHLINS, Marshal. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. Appendice ao diario da viagem que em visita e correição das povoações da Capitania de S. José do Rio Negro no anno de 1774-1775. **Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará**, Belém, tomo 6, Belém, p. 69-132, 1907. Original de 1774-1775.

_____. **Diário da viagem que em visita, e correição das povoações da capitania de S. José do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma no anno de 1774 e 1775**. Lisboa: Typografia da Academia, 1823. Original de 1774-1775

SAMPAIO, Patricia. M. **Espelhos partidos**: etnia, legislação e desigualdade na Colônia. Manaus: EDUA, 2012.

SANTIN, Frei Wilmar. **Missões Carmelitas nos rios Negro e Solimões**. [S.l.], [199-]. p. 19. Manuscrito.

SANTOS, Roberto. **História econômica da Amazônia**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

SARLO, Beatriz. **Tiempo pasado**: cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusion. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.

SCOLFARO, Aline et al. (Orgs). **Cartografia dos sítios sagrados**: iniciativa binacional Brasil-Colômbia/primeiro informe de avanços. São Paulo: ISA: IPHAN: Ministério de Cultura de Colômbia, 2013.

SILVA, Auxionilio Bruzzi A. da. **A civilização indígena do Uaupés**. São Paulo: Centro de Pesquisas de Iauaretê: Missão Salesiana do Rio Negro, 1962.

_____. **Crenças e lendas do Uaupés**. Quito: Ediciones Abya-Yala: Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia, 1994.

SILVA, Antonio de Moraes. **Dicionário de língua portuguesa**. 2. ed. Lisboa: [s.n.], 1813. Original de 1789.

SILVA, Inácio Acioly de C. e. **Corografia paraense ou descripção física, histórica e política da Província do Gram-Pará**. Bahia: [s.n.], 1833.

SILVA, L. P. Estado do Amazonas: agricultura, indústria e comércio. DICIONÁRIO HISTÓRICO, GEOGRÁPHICO E ETHNOGRÁPHICO DO BRASIL. Rio de Janeiro, [s. n.], 1922.

SILVA, Marcelle I. da C. **Amazônia e política de defesa no Brasil (1985-2002)**. 2004. Dissertação (Mestrado)–Universidade Federal de Campinas, Campinas, SP, 2004.

SILVA JUNIOR, José Cyriaco F. da. **Prezados sobrinhos Alberto de São Paulo e Alberto de Temedauy**. Rio de Janeiro, [199-]. Manuscrito.

SILVERWOOD-COPE, Peter. **Os Maku:** povo caçador do noroeste da Amazonia. Brasília: Editora da UNB, 1990.

Pará. Secretaria Estadual de Portos. Serviço de Navegação da Amazônia e de Administração dos Portos do Pará**. Subsídio para o plano de valorização econômica do vale amazônico**. Rio de Janeiro: Ministério da Viação e Obras Públicas, 1951.

SOMMER, Barbara A. Colony of the "Sertão": Amazonian Expeditions and the Indian Slave Trade. **The Americas**, Cambridge, UK, p. 401-428, Jan. 2005.

_____. **Negotiated Settlements**: Native Amazonians and Portuguese Policy in Pará, Brazil, 1758-1798. 2000. Tese (Doutorado)–University of New Mexico, Albuquerque, USA, 2000.

SORENSEN, A. P. Multilingualism in the Northwest Amazon. **American Anthropologist**, v. 69, n 6, p. 670-682, 1967.

SOUSA, André Fernandes de. Notícias geographicas da capitania do rio Negro no grande rio Amazonas. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro tomo X, p. 411-504, 1848.

SOUSA, Boanerges Lopes de. **Índios e explorações geográficas**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1955.

_____. **Do rio Negro ao Orinoco**: a Terra - o Homem. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1959.

SOUTHEY, Robert. **História do Brasil**. São Paulo: Obelisco, 1965. v. 4. Original de 1810-19.

SOUZA JUNIOR, José. Alves de. **Tramas do cotidiano**: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos. Belém: Edufpa, 2009.

SPIX, Johan. B. Von; MARTIUS, Charles. F. P. V. **Viagem pelo Brasil**: 1817-1820. Belo Horizonte: Itatiaia: Edusp, 1981. Original de 1831.

SPRUCE, Richard. **Notas de um botânico na Amazônia**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2006.

STRADELLI, Ermanno. Leggenda del Jurupary. **Boletim da Sociedade Geográfica Italiana**, série III, n. 3, p. 659-689, 798-835, 1890.

_____. **Lendas e notas de viagem**: a Amazônia de Ermanno Stradelli. São Paulo: Martins, 2009. Original de 1889.

_____. O rio Negro, o rio Branco, o Uaupés (1888-1889). In: ISENBURG, T. **Naturalistas Italianos no Brasil**. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990. p. 203-305.

_____. Vocabulário da lingua geral português-nheengatu e nheengatu-português. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 104, n. 158, p. 9-798, 1929.

STUDART FILHO, Carlos. **O Antigo estado do Maranhão e suas capitanias feudais**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1960.

SWEET, David. **A Rich Realm of Nature Destroyed**: the Middle Amazon Valley, 1640-1750. 1974. Tese (Doutorado)–University of Wisconsin, Madison, USA, 1974.

SZENTMARTONYI, Inacio. Sequente Notitiate de Rio Negro. In: WRIGHT, R. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas: ISA: Mercado de Letras, 2005. p. 34-42. Original de 1749.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993. Original de 1987.

TAVERA-ACOSTA, B. **Rio Negro**: reseña etnográfica, histórica y geográfica del território Amazonas. Maracay: [s.n.], 1927.

TEIXEIRA, C. C. **Servidão humana na selva**: o aviamento e o barracão nos seringais da Amazônia. Manaus: Valer:Edua, 2009.

TRAÇOS biográficos de Monsenhor Lourenço Maria Giordano. Varas: Missão Salesiana, 1979.

UNIVERSIDADE DO AMAZONAS. Comissão de documentação e estudos da Amazônia. **Joaquim Tinoco Valente a Fernando da Costa de Ataíde Teive**. Manaus, 1764. Caixa 015. Cópias de originais no Arquivo Hitórico Ultramarino, em Portugal.

_____. Comissão de documentação e estudos da Amazônia. **Joaquim Tinoco Valente a Francisco Xavier de Mendonça Furtado**. Manaus, 1769. Caixa 015. Cópias de originais do Arquivo Hitórico Ultramarino, em Portugal.

_____. Comissão de documentação e estudos da Amazônia. **Lourenço Pereira da Costa à Corte**. Manaus, [1761]. Cópias de originais no Arquivo Hitórico Ultramarino, em Portugal.

VALLE, R. B. M. **Os petróglifos da bacia do rio Negro, Estado do Amazonas**. 2012. Tese (Doutorado)– Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

VELTHEM, Lúcia Hussak van. Cestos, peneiras e outras coisas: a expressão material do sistema agrícola no rio Negro. **Revista de Antropologia**, São Paulo, p. 401-437, jun. 2012.

_____. **Relatório Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Jurubaxi-Téa**. Brasília: Fundação Nacional do Indio, 2014.

VELTHEM, Lúcia Hussak van et al. **Manivas, Aturás, Beijus**: o sistema agrícola tradicional do rio Negro, patrimônio cultural do Brasil. Santa Isabel do Rio Negro, AM: ACIMIRN, 2016.

VERDUM, Ricardo (Org.). E**studos etnográficos sobre o programa Bolsa Família entre povos indígenas**. Brasília: MDS, 2016.

VERÍSSIMO, Adalberto et al. **Áreas protegidas na Amazônia brasileira**: avanços e desafios. Belém: IMAZON: ISA, 2011.

VIDAL, Silvia. **El modelo del processo migratorio prehispanico de los Piapoco**: hipotesis y evidencias. 1987. Dissertação (Mestrado)–Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas, 1987.

VIDAL, Silvia. **Reconstrucción de los procesos de etnogenesis y de reproducción social entre los baré de rio Negro, siglos XVI-XVIII**. 1993. Tese (Doutorado)–Instituto Venezolano de Investigaciones Cientificas, Caracas, 1993.

VIDAL, Silvia; ZUCCHI, Alberta. Efectos de las expansiones coloniales en las poblaciones indígenas del Noroeste Amazônico (1798-1830). **Colonial Latin American Review**, v. 8, n. 1, p. 113-132, 1999.

VIEIRA, Antonio. **Obras escolhidas**. 2. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1997. v. I. Original de 1654.

VIEIRA, João Pedro D. **Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial pelo digníssimo presidente desta Província. Barra do Rio Negro**. Manaus, AM, 1856.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

WALLACE, Alfred R. **Viagens pelos rios Amazonas e Negro**. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia: Edusp, 1979. Original de 1853.

WEINSTEIN, Barbara. **A borracha na Amazônia**: expansão e decadência 1850-1920. São Paulo: HUCITEC: EDUSP, 1993.

WHITEHEAD, Neil L. **Lords of the tiger spirit**: a history of the Caribs in colonial Venezuela and Guyana 1498-1820. Dordrecht: Foris Publications, 1988.

WOLF, Eric. **Europa y la gente sin historia**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1987.

WRIGHT, Robin. **Baniwa-Curripaco-Wakuenai**. Campinas, 1989. Manuscrito.

_____. As guerras do ouro no alto rio Negro. In: RICARDO, Carlos Alberto. **Povos Indígenas no Brasil (1985-86)**. São Paulo: CEDI, 1986. p. 85-87.

_____. História indígena do Noroeste da Amazônia, hipóteses, questões e perspectivas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Indios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992. p. 253-266.

_____. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas: Mercado de Letras: ISA, 2005.

_____. **History and religion of the Baniwa peoples of the upper rio Negro valley.** 1981. Tese (Doutorado)–Universidade de Stanford, Palo Alto, USA, 1981.

_____. Ialanawinai O branco na história e mito Baniwa. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP: IRD, 2002. p. 431-468.

_____. Indian Slavery in the Northwest Amazon. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, p. 149-179, 1991.

_____. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa. In: WRIGHT, Robin. **Transformando os Deuses**: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1999. p. 155-216.

ZAVALA, D. F. Maza. História de meio século na Venezuela: 1926-1975. In: CASANOVA, P. G. **América Latina**: história de meio século. Brasília: Editora da UNB, 1988. p. 233-337.

ZUCCHI, Alberta. **El Negro-Cassiquiari-Alto Orinoco como ruta conectiva entre el Amazonas y el norte de Suramerica**. Caracas: IVIC, 1987.